

مگر اس سفر نامہ کا سب سے اہم حصہ اور اس کی اہم روح وہ پر کیفیت نینلین ہیں جو مصنف نے یادگار رسالت میں نذر گذرانی ہیں اس حیثیت سے یہ سفر نامہ اصحابِ ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے۔

افادات حسن بھری از جناب مولوی قاضی اطرمناجب مبارکپوری تعلقہ چھوٹی پنجاٹ

۵۶ صفحے کاغذ کتابت و طباعت معمولی قیمت ۱۲ روپے دائرہ اسیہ مبارکپوری ضلع غلگم گڑھ

حضرت حسن بھری کی شہرت عام طور سے سلسلہ تصوف کے شیخ الشیوخ کی حیثیت سے ہے، پھر ان کے اکثر سلاسل آپ ہی کی ذات پر منتہی ہوتے ہیں، اس حیثیت کے علاوہ آپ جلیل القدر تابعی تھے، اعلیٰ علم خاہر، اہتمام شریعت اور دین و تقویٰ میں آپ کا مقام بہت بلند ہے، طبقات و تراجم کی کتابوں میں دین و دنیا کے مختلف پہلوؤں کے متعلق آپ کے اقوال و ملفوظات اور بلند اخلاقی واقعات سننے میں مصنف نے ان کو مختلف سرخیوں کے ماتحت جمع کر دیا ہے، اور یہ مختصر رسالہ ایک مفید اخلاقی درس بن گیا ہے۔

مہر سخن مرتبہ جناب ڈاکٹر سید محی الدین نوری تعلقہ چھوٹی پنجاٹ اوسط قیمت ۱۲ صفحے کاغذ

کتابت و طباعت معمولی قیمت ۱۲ روپے سب سے کتاب گھر خیرت آباد حیدرآباد دکن

سدائنگ جوگی بہاری لال حیدرآباد کے مشہور شاعر اور اردو کے قدیم طرزِ شاعری کی آخری یادگار تھے، مگر ان کے کلام کا انتخاب ہے، ان کے زمانہ میں شاعری کی دنیا میں داغ و امیر کارنگ چھایا ہوا تھا، اس نے دہز کے کلام کا عام رنگ بھی یہی ہے، مگر ان کو زندگی کے بعض دلنکن حالات سابقہ پڑا تھا، جنہوں نے ان میں ایک دلہانہ اور مجذوبانہ کیفیت پیدا کر دی تھی، اور ان کو دنیا سے کنارہ کش بنا دیا تھا، اس نے ان کے کلام میں جا بجا عارفانہ خیالات اور سوز و گداز کی گرمی بھی ملتی ہے، زبان و بیان میں مشق و مہارت کی پہلی نمایاں ہے، کتاب کے شروع میں مرتب کے قلم سے دکن کی اردو شاعری اور مرنے کے حالات اور ان کے کلام پر مختصر تبصرہ ہے،

”م“

جلد ۶۸ ماہ محرم الحرام ۱۳۷۱ مطابق ماہ اکتوبر ۱۹۵۱ء عدد ۴

مضامین

شذرات ۱ شاہ معین الدین احمد ندوی ۲۴۲، ۲۴۳

مقالات

۱ جناب الفیل کا واقعہ اور اس کی تاریخ ۲ جناب مولانا ابوالجلال صاحب ندوی ۲۴۳، ۲۴۴

۱ ہندوستان کا ایک مظلوم مولوی ۲ جناب مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی ۲۴۲، ۲۴۳

۱ اقبال اور حسین وارڈ ۲ ڈاکٹر عشرت حسن صاحب نور ایم پی آپج ۲۴۳، ۲۴۴

ڈی کیچر از شعبہ فلسفہ، سلم یونیورسٹی علی گڑھ

تلخیص و تبصرہ

۱ اندونیشیا ۲ ”ص ع“ ۲۹۸، ۲۹۹

باب التقریظ والانتقاد

۱ پھر میں الارواح ۲ جناب سید صباح الدین عبد الرحمن صاحب ۳۱۶، ۳۱۷

ایم اے علیگ

مطبوعات جدیدہ ۱ ”ص ع“ ۳۱۷، ۳۱۸

معذرت

مقالات کے کچھ صفحوں میں ہند سے غلط ہو گئے ہیں، ناظرین فرست کے مطابق اصلاح فرمائیں،



## شکستہ

افسوس کہ گذشتہ مینہ اردو زبان و ادب کی صنعت میں دو ممتاز جگہیں خالی ہو گئیں، اور مرزا محمد عسکری اور مولوی مینش پرشاد ہم سے جا ہو گئے، مرزا صاحب مرحوم قدیم مشرقی تہذیب کا نوٹہ لکھنے کی پرانی بزم ادب کی یادگار اردو زبان و ادب کے صاحب ذوق و ذمہ سنج ادیب اور متحد و کتابوں کے مصنف و مترجم تھے، اُن کی سب سے بڑی ٹی یادگار رام بابو سکینہ کی تاریخ ادبیات اردو کا ترجمہ ہے، اس میں انھوں نے اتنے اضافے کئے ہیں اور اس کو اس طرح اردو کے قالب میں ڈھالا ہے کہ اس کی حیثیت مستقل تصنیف کی ہو گئی ہے جس طرح جناب سخی اور آرزو پرکھنے کی قدیم بزم شاعری کا خاتمہ ہو گیا، اسی طرح مرزا صاحب کی وفات سے اس دور کی بزم ادب کی آخری یادگار مٹ گئی، اب وہ تہذیب ہی ختم ہو گئی، وہ سانچہ ہی بدل گیا، جس میں تہذیب و شائستگی اور ذوق ادب کے یہ نوٹے ڈھلتے تھے، اس لئے آئندہ اُن کے پیدا ہونے کی امید نہیں اور اُن کی جو جگہ بھی خالی ہو گئی، وہ خالی ہی رہے گی۔

—•••••—

مولوی مینش پرشاد ہندو یونیورسٹی میں عربی و فارسی کے پروفیسر تھے، عربی کی تعلیم انھوں نے مولانا عبد اللہ زکریا سے حاصل کی تھی، اور مولوی کا امتحان بھی پاس کیا تھا، اردو زبان و ادب میں بھی اچھی دستگاہ رکھتے تھے، ان کے بڑے حامی اور نظمیں نہ مست گذارتے تھے، مرزا غالب کے خطوط ان کا خاص موضوع تھا، انھوں نے بہت سے خطوط کا پتہ چلایا تھا، اُن کے چھوٹے چھوٹے رقموں اور کارڈ اور لفافوں اور ان کے پتوں پر عمل مستحکم لکھے تھے، اور مکاتیب غالب کا ایک جامع اور مکمل مجموعہ جس میں بہت سے ایسے خطوط تھے، جو پڑانے کے قابل ہیں

نہیں پاس جاتے، دو ضخیم جلدوں میں مرتب کیا تھا، اسکی ایک جلد کئی سال ہوئی ہندوستانی، انڈیائی الہ آباد سے شائع کی تھی، دوسری جلد کی اشاعت کی نوبت نہیں آئی تھی کہ خود مرتب کی کتاب زندگی کا ورق الٹ گیا، ضرورت ہو کہ لکھی یا اردو کا کوئی اور ادارہ مرتب کی یادگار میں اس کو شائع کر دے موجودہ فرقہ پرستی، اور اردو دشمنی کے زمانہ میں ہندوؤں میں ان کے ایسے خدمت گزار مشکل سے پیدا ہوں گے،

—•••••—

ہندی کے حکومت کی زبان بن جانے کے بعد بھی اسکی گاڑی چلائے نہیں چل رہی ہے، اور سرکاری دفاتر میں اب انگریزی کا قبضہ ہے، اس لئے ہمارے صوبہ کی حکومت نے گذشتہ دینہ ہندی کو قانوناً صوبہ کی سرکاری زبان بنادیا یہاں تک کوئی مضائقہ نہیں تھا، یہ تو ایک دن ہونا ہی تھا، مجھ جو کچھ ہے وہ یہ کہ اردو کو صوبہ کی علاقائی زبان بنانا نہیں مانا گیا، اور اس کو مقامی معمولی بولیوں کا بھی درجہ نہیں دیا گیا، وزیر تعلیم نے تو اس صوبہ میں اس کے وجود سے انکار کر دیا، اُن کی اردو دشمنی اتنی کھلی ہوئی ہے کہ اس پر کوئی تحت نہ کرنا چاہی، مگر لطف یہ ہے کہ خود انہی نے ہندی زبان کا بل پیش کرتے ہوئے ہندی کی مقبولیت کے ثبوت میں ہائی اسکول اور انٹر میڈیٹ میں اردو کے مقابلہ میں ہندی لینے والے طلبہ ہندی کے اخبارات اور کتابوں کی اشاعت میں ترقی اور اضافہ کئے اعداد و شمار پیش کیے ہیں، اگر اردو صوبہ کی علاقائی زبان بھی نہیں ہے، تو اُس کے لینے والے طلبہ اور اُس کے اخبارات و کتابوں کی یہ تعداد کہاں سے آئی اور اس کے اردو ہندی کے اعداد و شمار میں موازنہ کے کیا معنی، اس سے تو صوبہ میں اردو کا وجود مستحکم ہو جاتا ہے، درحقیقت

جھوٹ کے لئے تضاد بیان ضروری ہے،

—•••••—

مگر وزیر تعلیم کی اس دلیل کو عقل و منطق سے کوئی علاقہ نہیں ہے، اولاً معلوم نہیں یہ اعداد و شمار کہاں تک صحیح ہیں، اگر اُن کو صحیح بھی مان لیا جائے، تو اُن سے ہندی کی مقبولیت کا نتیجہ نکالنا ایسا ہی ہے جیسے پڑانے سے سکھ کی منسوخی کے بعد نئے سکھ کے چلنے کے اس کی مقبولیت کا نتیجہ قرار دیا جائے، ہندی کے سرکاری زبان بن جانے کے بعد وصول ملازمت اور معاش کا ذریعہ بن گئی ہے اسی کے ساتھ اردو کشی کی مہم بھی جاری ہے ایسی حالت میں اردو کے مقابلہ میں ہندی کی ترقی بالکل قدرتی ہے، اس کو اسکی مقبولیت سے کوئی تعلق نہیں، مقبولیت کا صحیح اندازہ تو



اس وقت ہوتا ہے دو ذن زبانی ایک پرزیشن میں ہوتی ہیں، اگر اردو کی راہ میں رکاوٹیں نہ ڈالی جائیں، اور اسکو پینے کا موقع دیا جائے اور کم از کم تعلیم ہی میں اس کو ہندی کے برابر درجہ دیدیا جائے، تو ہندی کے سرکاری زبان بن جانے کے باوجود اسکی مقبولیت کی حقیقت ظاہر ہو جائے،

لطف یہ ہے کہ اس بل کے متباہتہ میں وزیر اعظم صاحب نے اردو زبان کو سراہا ہے، اور یہ بھی اعتراف کیا ہے کہ اردو نہ صرف یوپی بلکہ بہار، پنجاب اور مدراس وغیرہ میں بھی بولی جاتی ہے اور حکومت اسکو مثلاً انہیں بلکہ اسکی ترقی چاہتی ہے، مگر اس کی ترقی کا میلن دفتروں سے باہر توجہ کیا ہے، اُن کا یہ مشورہ بھی خوب ہے، جب دفتر میں اردو کا گزرنہ ہوگا، تعلیم سے وہ نکالی جائے گی، اور علاقائی حیثیت بھی اس کو نہ دی جائے گی، تو پھر آخر اسکی ترقی کے مواقع کہاں ہوں گے، اس لئے وزیر اعظم صاحب کا یہ مشورہ اس شعر

این خاک و اینچہ در شکم ادا دان بن  
وز خاک تا بہ عرش معلی ادا دان تو

کا مصداق ہے،

ایک لے دیکر اردو کی تعلیم اس کی زندگی کا سہارا ہو سکتی تھی، مگر شعبہ تعلیم کا پورا علم اپنے وزیر کی تقلید میں اردو کا دشمن اور اس کو مٹانے پر تامل ہوا، اگر کسی مجبوری یا مصلحت کی بنا پر شعبہ تعلیم میں اردو کا کوئی حق تسلیم بھی کیا جاتا ہے، یا کوئی ایسا سرکل جاری ہوتا ہے جس سے اردو کی تعلیم کی بھی گنجائش ہو سکتی ہے، تو ماتحت حکام اس کو تعلیم کا ہونے نہیں پہنچنے دیتے، اور اگر کسی نہ کسی صورت سے وہ پہنچ گیا، تو اُن کے ہڈیاں اسکی تعلیم میں طرح طرح کی رکاوٹیں پیدا کرنے ہیں، جس کا تجربہ ہر جگہ روزانہ ہوتا رہتا ہے، ایسی حالت میں محض زبانی دعووں پر کس طرح اعتماد کیا جاسکتا ہے؟ اگر حکومت واقعی اردو کی ترقی یا کم از کم اس کو زندہ رکھنا چاہتی ہے تو اس کو ان عمدہ داروں سے جو اردو کے باہر میں اس کے احکام کی پروا نہیں کرتے، اور اردو کی تعلیم میں رکاوٹیں ڈالتے ہیں، پوری باز پرس کرنی چاہئے، اگر وہ چارے بھی مواخذہ ہو جائے تو پھر کسی کو اس کی جرأت نہ ہو، مگر اس معاملہ میں اردو کے حامی بھی ذمہ داری سنبھالیں، اگر وہ پوری جدوجہد سے کام لیں تو اگر منت اعدو کا قانونی حق ماننے پر مجبور ہوگی، تو زبانی شوقیوں کی کچھ حاصل نہیں

## مقالہ

### اصحاب الفیل کا واقعہ

#### اس کی تاریخ

از مولانا ابوالجلال صاحب ندوی

سبب نزول | ایک زمانہ تھا کہ نبض وہ لوگ بھی جو اسلام کو حق سمجھتے تھے، اس کے قبول کرنے کو خطرہ خیال کرتے تھے، چنانچہ آغاز اسلام کے دنوں میں اُن کے چند افراد نے کہا،

ان تتبع الهدی معک نتخطت  
آپ کے ساتھ اگر ہم راہِ راست کا اتباع  
من ارضنا،  
کریں گے، تو ہم کو تو ہماری زمین سے ایک  
(قصص - ۶) ہی لیا جائے گا،

اُن لوگوں نے جب یہ بات عرض کی تو خدا نے اُن میں جرأت ایمانی پیدا کرنے کی غرض سے ارشاد فرمایا :-

الْمُرُورُ كَيْفَ فَعَلَ رَبِّكَ بِأَصْحَابِ  
الْفِيلِ الْكَافِرِ لَعَلَّ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ  
وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ تَرْمِيهِمْ  
بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ فَجَعَلَهُمْ كَصَفِ

کیا تجھے علم نہیں ہے کہ تیرے رب نے ہاتھی  
والوں کے ساتھ کیا کیا، کیا اُن کی تہہ پرین  
ناکام نہیں کر دیں، اور اُن پر چڑیاں بھیجن  
جھنڈ کی جھنڈ، تو وہ ان کو سچیل کے پتھر مار دی



(فیل)

ماکول،

یہ ارشاد الہی قصہ ماضی کی یاد دہانی کی شکل میں اس امر کا وعدہ تھا کہ اگر ایمان و اسلام کی وجہ سے کوئی تم پر حملہ آور ہوگا، تو اس وقت خدا تمہاری بھی اسی طرح مدد کرے گا، جس طرح اصحاب فیل کے حملہ کے وقت فریش کی مدد کی تھی، یہ وعدہ پہلی مرتبہ بدر کی لڑائی میں پورا ہوا، تو خدا نے فرمایا،

وَاذْكُرُوا الْاَوَّلَ قَلِيلٍ مِّنْ تَقَاتُفِ الْفُلُوفِ

اور خیال رکھو ایک وقت تم تھوڑے تھے، ملک

فِي الْاَرْضِ تَحَاوُونَ اَنْ يَخْطِفَكُمُ

میں کرا رہے تھے، تم کو خوف تھا کہ لوگ تمہیں چک

النَّاسِ فَاَوْ لَكُمْ وَاَيْدٍ كَوْمِبَصْرَةٍ

لیں گے، پھر اُس نے تم کو جاسے پناہ دی، اُو

وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ

اور اپنی لگ سے تمہاری مدد کی، اور تم کو پاک

تَشْكُرُوْنَ (ع ۳۶ انفال)

چیزیں روزی دین، تاکہ تم شکر کیا کرو،

سورہ فیل میں اَلَمْ تَرَ فَرَاخُ الدَّانِیَةِ کَیْ شَخْصٍ مِّنْ سَمِیْنٍ، بلکہ ہر اُس شخص سے خطاب کیا ہے جس کو واقعہ فیل اچھی طرح معلوم تھا، علامہ فراہی نے تفسیر سورہ فیل میں اس امر کو ناقابل تردید دلیل ثابت کیا ہے،

الْمُتَرَجِّمُ | اَلَمْ تَرَ کَا لُفْظِی تَرْجَمَیْہَ ہِے کہ بتلایا تو نے نہیں دیکھا ہے، اس ترجمہ سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ فیل ایسا شخص یا ایسے اشخاص ہونے چاہئیں جنہوں نے واقعہ فیل کو بچشم خود دیکھا تھا، لیکن (اَلَمْ تَرَ تَوَكَّلْتَ فَعَلَّ رَبُّکَ بَعَادَ) سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربی محاورہ میں تو نے دیکھا، کا مطلب صرف یہ ہے کہ تجھے پر ایتین وثوق اور عظم صحیح حاصل ہے،

فیل | فیل اپیل ملتے جلتے اور ہم معنی الفاظ ہیں، عربی کا کوئی لفظ جب کسی ایرانی لفظ سے ملتا جلتا ہوتا ہے تو اکثر لغت جو زیادہ تر عربی تھے، عربی لفظ کو فارسی لفظ کا معرب بتا دیتے ہیں، حالانکہ معاملہ برعکس بھی ہو سکتا ہے، فیل چونکہ عربوں کے لئے ایک ایسی چیز ہے، اس لئے اُسے معرب بنانے والوں کے مابین

مثلاً لفظ الفیل کے علاوہ ایک اور بنیاد استدلال موجود ہے، لیکن یہ ایرانیوں کے لئے بھی ممکن چیز نہیں ہے، ہاتھی کا اصلی وطن افریقہ یا ہندوستان ہے، یہی ہندوستانی یا ایرانی لفظ نہیں ہے، غالباً حبشی لفظ ہے، حبشی زبان قحطانی عربی اور قدیم افریقی زبانوں کا آمیزہ ہے، ہمارے خیال میں اشتقاقی حیثیت سے فیل

عربی الاصل لفظ ہے، اصحاب الفیل کے لقب سے خدا نے ایک حبشی فوج کا ذکر کیا ہے، یہ نام اس فوج کو

اس لئے دیا گیا ہے کہ حملہ آور جنگ آزمودہ ہاتھی لے کر آئے تھے، بیان کیا گیا ہے کہ ہاتھیوں کی تعداد ۱۳ تھی

سب سے اہم ہاتھی کا نام محمود تھا، - Dedoy O leamy نے اپنی کتاب - Arabia

before mohammed - میں لکھا ہے کہ سورہ فیل کی تفسیر میں عربوں نے جو قصہ بیان کیا اس کی بات

پیرس لنس (Pere Hammer) کی تجویز ہے کہ یہ سارا قصہ الفیلاس باظنی

کے نام کی غلط سہل الفیل کے استعمال سے پیدا ہو گیا ہے، الفیلاس باظنی میں پر حملہ کرنے والے بکر کا

بیڑے کا لیڈر تھا، ہم جانتے ہیں کہ عربی ساحل پر حبشی فوج کو یونانی جہازوں نے آزار تھا جس

وقت حملہ کے لئے بیڑا کیل کانٹون سے درست کیا جا رہا تھا، - Coomas Indico -

pleuste ذبح میں موجود تھا، (ع ۱۲)

مگر الفیلاس باظنی کے زمانہ کو واقعہ فیل کے زمانہ سے کوئی واسطہ نہیں، یہود نے قتل مسیح کے جرم پر

ناز کیا، ان کے اس ناز کے باوجود خدا نے اُن کے دامن کو اس خون ناحق سے پاک کیا، اسی طرح یورپ کے

اس ناز کے باوجود کہ سورہ فیل میں اُن کے ہی ایک بزرگ کا نام الفیل کی شکل میں ہے، اگر ہم اُن کے

کو خانہ کعبہ کے اوپر حملہ کے گناہ سے بری بنائیں، تو یہ اتباع قرآن کے مماثل اور برحق بات ہوگی، اصحاب الفیل

کو یہ نام صرف اس وجہ سے نہیں دیا گیا کہ وہ ہاتھیوں کی فوج لائے تھے، بلکہ ہاتھی اس ماجرا کا جیسا کہ

آئندہ معلوم ہوگا، اہم ترین ہیرو تھا،

اصحاب الفیل | اس حملہ آور فوج کے قائد اور لیڈر کا ذکر حضرت ابوطالب نے ابو کیسوم کے نام سے کیا ہے



معارف نمبر ۲۶۸  
فراتے ہیں

الدعالموا ما كان في حرب دحس وجيش ابى يكسوه او ملو الشعبا  
فلولا د فاع الله لا شئ غيرة لا يصح لا تحفظون لکھ سر با  
کی تم کو نہیں معلوم کہ حرب داحس اور جيش ابی کیسوم کے دن کیا ہوا، اگر خود خدا سے واحد مدافعت نہ  
کرتا تو تم ایک کسی ریڑ کو بچا نہیں سکتے تھے،  
امیر بن الصلت نے یاقیس بن الاسد نے کہا کہ

فقروا واصلوا ربكم و تمسحوا باركان هذا البيت عند الاخشاب  
فخذ كوحينه بلاء مصدق عند الا ابى يكسوه هادي للكتاب

بن کے اقارب چرن لوگوں نے حکومت کی ان میں سے ایک کا نام اکسوم ذو معاہر تھا، ان اشتاء  
بن اسی کے باپ کا ذکر ہے، اصحاب فیل کے نمایان اشخاص میں سے ایک ابرہہ تھا،  
ایک جنگ میں اس ابرہہ کی ناک کٹ گئی تھی، اس نے اسے الاثرم بھی کہا جاتا تھا، ایک شاعر نے  
خشمی نے جو اس وقت فوج حبش میں جنگی اسیر کی حیثیت سے موجود تھا، عین واقعہ فیل کے وقت کہا :-

ابن الحفر والاله الطالب والاشره المخلوب غير الغالب

اب قرار کا امکان نہیں، خود خدا پیچھا کر رہا ہے، الاثرم مغلوب ہوگا، غالب نہ ہوگا،  
میں کے مشہور حکام میں سے ایک ابرہہ ذو موکل تھا جس کی بابت ایک شاعر کہتا ہے،

وخلبن ابرهته الذی الفیئہ کان المخلد فوق غرقه موکل

اس ابرہہ کو ابرہہ بن الصباح کہا جاتا ہے، عربوں کی روایت کے مطابق یہ اہل حبش کی طرف سے  
حاکم بن تھا، ۲۵ھ میں جب اہل حبش نے مین کو فتح کیا، اس وقت فاتح مین ارباط کی فوج میں  
بھی شریک تھا، تفسیر ابی حیان، تفسیر دارک اور تفسیر کبیر میں اسی ابرہہ کو اس شخص سے تطبیق دینی ہے

جس نے خالد کعبہ پر حملہ کیا تھا لیکن ابن ہشام وغیرہ مورخین میں کے نزدیک یہ دونوں دو شخص تھے، ہماری  
تحقیق میں یہی بات صحیح ہے لیکن اس کی صحت ثابت کرنا ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے،

اکسوم ذو معاہر کو ابن ہشام وغیرہ نے ابرہہ الاثرم کا بیٹا اور اس کا بانی بنایا ہے، درمنثور میں  
سیوطی نے ابن ابی حاتم اور دلائل ابو نعیم کے حوالہ سے عثمان بن النضر بن الانس کا قول نقل کیا ہے جس میں  
اکسوم کو القہار الخیر کا بیٹا اور ابرہہ الاثرم کا نواسہ بتایا گیا ہے، یہ دونوں قول غلط ہیں، اسد ارشاد کی  
دیو اور دن پر ابرہہ کا ایک طویل کتبہ ملا ہے جس میں وہ اکسوم ذو معاہر کو اپنا حلیف اور ابن الملک بتاتا ہے  
اس نے ابرہہ الاثرم نہ تو اکسوم کا باپ تھا، اور نہ نانا تھا، ابرہہ اور ابو کیسوم جدا جدا دو شخص تھے،  
سیوطی نے درمنثور میں ابو کیسوم کی بابت جو دو تین نقل کی ہیں ان میں سے حسب ذیل اقوال  
قابل توجہ ہیں،

اخرج ابن مردويه عن ابن عباس ابن عباس سے مروی ہے کہ بن اصحاب

..... قبل اصحاب الفیل یروون فیل نے مکہ پر چڑھائی کی تھی، ان کا سردار

مکہ وراسمہ ابو کیسوم الحبشی ابو کیسوم حبشی تھا (ابن مردويه)

اخرج ابن ابی شیبہ عن سعید سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ ابو کیسوم حاکم

بن جبیر قال قبل ابو کیسوم صاحب حبشہ مکہ پر ہاتھیوں کی فوج لیکر حملہ آور

الحبشة ومعہ الفیل، ہوا تھا، (ابن ابی شیبہ)

اخرج ابو نعیم عن عطاء بن عطاء بن یسار سے مروی ہے کہ ان کو ایک

یسار قال حدثنی من لقی قائد شخص نے بتایا کہ اس کو ہاتھی کے قائد

الفیل و سالہ قال اخبرانی خیر ہاتھی کے رکھوالے نے بتایا کہ وہ ہاتھی شہ

الفیل قال لا هو فیل الملك النجاشی اکبر کا ہاتھی تھا، اسے وہ جس جنگ میں



الا کبر لیسر بہ قطانی جمع الا

لے کر نکلا اسے فتح ہی نصیب ہوئی

(ابو نعیم)

ہتر مہر

ان روایتوں کا مجموعی مضمون یہ ہے کہ ابو کیسوم حبشی تھا، حاکم حبش تھا، معمولی حاکم نہیں، بلکہ نجاشی اکبر تھا، ابراہم کے جس کتبہ کا ہم نے ذکر کیا ہے، اس میں اس وقت کے نجاشی کا نام ابراہیم زبہا ہے، ابراہم خود کو اس کا ماتحت بتاتا ہے، اس لئے اس کے کتبہ کے اندر اکیسوم بن الملک سے مراد اسی کا ایک شہزادہ ہے، عربی اشعار کے ابو کیسوم سے بھی یہی نجاشی اکبر ابراہیم زبہا مراد ہے جو حملہ آوردن میں بذات خود شریک تھا،

تاریخ اصحاب قبل | میں کے تباہہ میں ایک مشہور تبحر اسعد ابوکرب گذرا ہے، اس نام کے کم از کم تین تباہہ گذرے ہیں، آخری تبحر اسعد ابوکرب کے باپ ملک کرب کا نام منی کتبات میں ملا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۳۵۰ء میں زندہ اور حاکم میں تھا اسعد ابوکرب کا سال حکومت صحیح نہیں معلوم مگر اس کا ایک بیٹا شریک بنی یفر کتبات میں کے مطابق ۳۵۱ء میں زندہ اور حاکم میں تھا بعض روایات میں اسعد بن ابوکرب کی مدت حکومت ۲۰ برس بتائی جاتی ہے، اور یہ تاریخ سے ثابت ہے کہ یوسف ذونواس بن زرعہ بن حسان کو اہل حبش نے ۳۵۲ء میں قتل کیا ہے، اس لئے فی پشت ۲۵ برس کے حساب سے ذونواس کی حکومت کا پہلا سال ۳۵۱ء اور اسعد ابوکرب کا پہلا سال ۳۵۲ء کو فرض کیا جاسکتا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۲۰ برس کی مدت اسعد ابوکرب کی حکومت کی نہیں، بلکہ خاندان اسعد ابوکرب کی مدت حکومت ہے، ۳۵۲ء میں ۱۱۹ چوڑنے سے ۳۵۳ء حاصل ہوتا ہے، آئندہ سطرون سے ظاہر ہوگا کہ حقیقی مضمون میں خاندان اسعد کی حکومت کا تاریخ ۳۵۳ء میں اسعد ابوکرب سے پہلے اور اس کے باپ کے بعد اس کا بھائی ذامرا میں حاکم میں اور تبحر تھا، اور فی کس ۲۵ برس کی مدت حکومت کے حساب سے ۳۵۳ء میں کا طال حکومت اور ۳۵۳ء ملک کرب کا سال حکومت ثابت ہوتا ہے، حبشی روایات کے مطابق ۳۵۳ء میں علی عمیدہ نام نجاشی نے میں پر حملہ کر کے ہجرت

قبضہ کر لیا، اس کے بعد میں اور حبش کا بادشاہ ابراہاس ہوا، جس کا کتبہ اکیسوم میں ملا ہے، اور جس میں خود کو اکیسوم ہسبار یاد آن اور تبحر کا بادشاہ بتاتا ہے، اسی ابراہاس کا ذکر قس بن ساعدہ کے اس شعر میں ہے:-

اردی ابا کرب وعمر واقبلہ  
و اباد ملث اذینہ الصبا ج،  
اذینہ الصبا ج کو حیر می شمار کیا جاتا ہے، کیونکہ ننلا وہ حیر می تھا لیکن وطن حبشی تھا، اسی اذینہ الصبا ج کا فرزند ابراہم بن الصبا ج تھا، جس کے ایام حکومت ۳۵۳ء برس بتائے جاتے ہیں، چونکہ ابراہم ابن الصبا ج کے بعد اہل حبش کی طرف سے میں کا حاکم اریا ط ہوا، اس لئے ہم ۳۵۳ء میں سے اس مدت کو گھٹا کر ۳۵۲ء کو قرار دے سکتے ہیں، اب غلبہ یہ ہوا کہ

۳۲۵ء میں شاہان حبش نے میں فتح کیا،

۳۴۵ء میں میں والوں نے دوبارہ آزادی حاصل کر لی،

۳۵۳ء کے قریب اسعد ابوکرب کے مرنے کے بعد پھر اہل حبش نے میں پر قبضہ کرنا شروع کیا،

۳۵۲ء ملک میں ود حصون میں منقسم رہا، ایک حصہ پراہل حبش کی سادت تھی، اور دوسرے

حصہ پرازدینی روسا حکومت کرتے تھے،

عربی روایت کے مطابق ۳۵۲ء میں میں کو اریا ط نے فتح کیا، لیکن ردی روایت کے مطابق

حبش کے بادشاہ الیباس (الاصبو) نے فتح کیا، یہ کوئی اہم اختلاف نہیں ہے، کیونکہ الیباس کی فوج

کا سردار اریا ط تھا،

عربی روایت کے مطابق فتح کے بعد میں کا گورنار اریا ط ہوا، لیکن ردی روایت کے مطابق الیباس

نے ایک نصرانی سمیٹا یوس کو وہاں کا حاکم مقرر کیا، سمیٹا یوس کے نام کی اصلی صورت سمیٹع ہے جس نے

پراس کا ایک کتبہ اس مضمون کا ملا ہے کہ ۳۵۳ء حیر می یعنی ۳۵۳ء میں اہل حبش نے میں کو فتح کیا، اور



سید شمع اشوع اور اس کے بیٹوں مدیکرب وغیرہ نے اس قلعہ کی مرمت کی اور اس میں قلعہ بند ہوئے  
اس نے اپنے کتبہ میں خود کو اہل حبش کی طرف سے حاکم بن تسلیم بنین کیا ہے، صحیح واقعہ یہ ہے کہ یہ اپنے  
خاندانی حق سے حاکم بن تھا، عربی روایات میں اسی سیمف کا نام سمیت پھر سمیت بن گیا ہے، جس کو مورخین جو  
ابو مرہ سمیت ذوزن کہتے ہیں، اسی کا ذکر قس بن ساعدہ نے اپنے اس شعر میں کیا ہے،

القبیل ذوزن رایت محله بالقصر بین مرام الصفاح

۵۲۵ء میں اُس نے حصن غراب کی مرمت کی ۵۲۲ء میں اس قلعہ پر ابرہہ الاثمرم کا قبضہ  
ہو گیا، چنانچہ سد مارب دے کتبہ میں اس نے لکھا ہے کہ اس نے ۵۲۵ء حیر بن معدیکرب بن شمیم  
کے بیڑی اقبال کو شکست دی، اور ۵۲۵ء میں عراق و شام اور نجاشی حبش کے سفر اس کے پاس آئے،  
اسی زمانہ کی بابت ایک شاعر کہتا ہے،

ازال اذینہ عن ملکھ واخرج عن قصره ذایزن

اس اذینہ سے مراد اذینہ الصباح بنین، بلکہ وہ اذینہ ہے، جس کی بابت قس بن ساعدہ نے یہ

کہا ہے :-

برک الزمان علی ابن ہانک شره وعلی اذینہ سالب الانواح

ہاںک عرشہ کے معنی بن اپنے راج کا آپ دشمن چونکہ ذوزن اس نے جیسا کہ اصحاب الاخدود کے ذکر میں  
تجایا گیا ہے، نجران کے نصرانیوں پر ظلم کر کے اپنی تباہی آپ بلائی تھی، اس لئے قس نے اس کے فرزند  
حارث بن ذوزن اس کا ذکر ابن ہانک عرشہ کے لقب سے کیا ہے، حارث اور اذینہ سالب الانواح  
معدیکرب بن سمیت ذوزن کی شکست کا زمانہ یہی ۵۲۵ء ہے، اذینہ کو سالب الانواح اس لئے کہا  
گیا ہے کہ ہستی نے اُسے فنا کر دیا،

لیکن معدیکرب بن سمیت شکست کھانے کے بعد بن سے نکل پڑا،

اتنی ہرقل دقل شالت نعا متہ فلعو یجد عند لا النصر الذی سالا  
ثقا نخی نحو کسری بعد عاشرا من التینین یھین النفس والا لا  
حتی اتی بنی الا حرار یقل مھو تحالھو فوق تن الا رض اجالا  
ہرقل کے پاس اس وقت پہنچا، جب کہ بالکل عاجز ہو چکا تھا، مگر جو مدوں نے قلب کی تھی  
وہ اسے نہ لی، تو دس برس بعد (۵۲۵ء) میں کسری کے پاس پہنچا، جو الا حرار کو ساتھ لایا  
جو ایسے معلوم ہوتے تھے، جیسے زمین کے پہاڑ، زمین کے یہ پہاڑ مسلسل ۲۰ برس تک ابرہہ الاثمرم  
سے ناکام کر لیتے رہے،

۵۲۵ء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے دوسرے سال ذوزن کو حبشیوں کے مقابلہ  
میں کامیابی ہوئی، یعنی ۵۲۵ء میں جب خدا نے اصحاب فیل کو ایسا بنا دیا تھا، جیسا کہ لکھا یا ہوا ہے،  
حملہ کی وجہ عام روایتوں کے بیان کے مطابق ابو کیسوم اور ابرہہ نے مکہ پر اس نے چڑھائی کی تھی، ایک عرب  
نے یمن کے گرجے کو غلاط سے گندہ کر دیا تھا، ایک روایت کے مطابق یہ عرب بنو فقیہم بن سے تھا، اور  
ایک روایت کے مطابق نینل خشمی تھا، جس کا ذکر آگے آتا ہے، یہ روایت ان کا ذیب بن سے ہے  
جس کو غالباً خود ابرہہ اور ابو کیسوم نے اس لئے شہرت دی تھی تاکہ نصرانیوں کی امداد حاصل ہو سکے  
ورنہ اس کی توقع نہ تو عربوں کے اخلاق سے کی جاسکتی ہے، اور نہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ یمن کا کلیسا ایسا  
دیرانہ تھا جس سے ایک عرب کو اسے گندہ کرنے کا موقع مل گیا،

درمثور بن سیوطی نے عثمان بن المنیر کا جو قول نقل کیا ہے، اس کے مطابق اکسوم بن الصباح  
جج کی غرض سے مکہ آیا، اور لوٹتے وقت نجران میں جا کر ٹھہرا، کچھ اہل مکہ نے اسے لوٹ لیا، اُس نے واپس  
جا کر اپنے نانا ابرہہ سے شکایت کی، اُس نے غضبناک ہو کر مکہ پر چڑھائی کر دی، اس قصہ کے غلط ہونے  
کا ثبوت ابرہہ کا کتبہ ہے، اس کے رد سے اکسوم اور ابرہہ میں یہ رشتہ ہی نہیں تھا، اکسوم کے لوٹے جانے کا



قصہ ممکن ہے اور مست ہو لیکن اس کا زمانہ اصحابِ نبیل کی عین جنگ کے ایام کو قرار دیا جاسکتا ہے۔  
 عربوں میں اس حملہ کی وجہ یہ مشہور تھی کہ بخران کے نصرانیوں پر جو ظلم و ذوق اس نے کیا تھا، اس کا انتقام لینے کے لئے نجاشی نے قیصر کے حکم اور اس کی مدد سے یمن کو فتح کیا، مگر رومیوں اور حبشیوں کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ قیصر نے ہندوستان کی راہ تجارت کو مامون بنانے یا بالفاظ دیگر عرب کے اس تجارتی راہ سے محروم کرنے کے لئے یمن کو فتح کرنے کا حکم دیا تھا، اس مقصد کی تکمیل کے لئے مندب سے ایہ تمک کے پورے راستہ کو قبضہ خات نجاشی میں داخل کر لینا ضروری تھا، سند مارب پر ابرہہ کی جو تحریر ملی ہے اُس جس کا سال تحریر ۳۵۷ھ ہے اس میں نجاشی اراحمیس زبیران کو تمامہ کا بادشاہ بھی بتایا گیا ہے، مگر واقعہ یہ کہ تمامہ اور حجاز پر حبش والوں کا قبضہ کبھی نہیں تھا، اسی جھوٹے ادعا کو پچ بنانے کے لئے ابوکیسوم اور اس کے ماتحت ابرہہ اللہ شرم نے حجاز پر حملہ کیا تھا، اس حملہ سے پہلے ابرہہ نے یہ کہا کہ ایک شخص محمد بن خزاعی بن خزاعہ الذکوانی کو خزاواہل تمامہ کا گورنر مقرر کیا، یہ شخص جب مضر کے علاقہ میں پہنچا تو ایک شخص عروہ بن جاض المصاحی نے اس کو قتل کر دیا، ابرہہ پر ابرہہ نے قسم کھائی کہ مضر کو اس جرم کی نہایت سخت سزا دے گا۔ اور ان کے معبد خانہ کعبہ کو مسمار کر کے رہے گا، ابرہہ اور ابوکیسوم کے حملہ کی اصل وجہ یہی تھی، باقی رذائیں نصرانیوں کی مشہور کردہ افواہیں ہیں،

اصحابِ نبیل کا کید | قرآن کریم نے مکہ پر اصحابِ نبیل کی چڑھائی کو ان کا کید بتایا ہے، عربی میں کید زیادہ تر کسی کو مضرت اور نقصان پہنچانے کی خفیہ یا غیر نفہم، بہرہ کہتے ہیں، قرآن مجید میں بھی یہ لفظ زیادہ تر اسی معنی میں آیا ہے، لیکن کید کے معنی میں سے ایک مقابلہ اور مقابلہ بھی ہے، چنانچہ قرآن میں ایک موقع پر ہے کہ قیامت کے دن مکہ میں سے یہ کہا جائے گا کہ

اگر تمہارے پاس قوتِ مقابلہ ہے تو اب

میرا مقابلہ کرو،

فان کان لکم کید

فکیدن

حضرت یہود نے کہا

انی اشہد اللہ واشہد وانی  
 میں نے اللہ کو گواہ بنایا تم بھی گواہ رہو کہ میں  
 بری مینا تشریحون من ددینہ  
 تمہارے شرک سے بری ہوں تو تم سب  
 فکیدونی جمیعاً شراً لا تنظرون  
 میرے خلاف جو کچھ کر سکتے ہو، کرو اور مجھے  
 اس لئے لڑائی بھی فی نفسہ ایک کید ہے، یعنی کسی قوم کو مضرت پہنچانے کی جائز یا ناجائز کوشش کا نام  
 کید ہے، عربی میں جنگ کو بھی کید کہتے ہیں، چنانچہ بولتے تھے،

غنا اولہ بلق کید  
 جنگ کے لئے نکلا مگر نہ بھڑھنیں ہوئی،  
 سورہ نبیل میں کید کا لفظ جنگی تدبیروں کے لئے آیا ہے، اصحابِ نبیل کی فوج ایک باقاعدہ حکومت کی فوج تھی، جس نے اب سے صرف ۲۸ برس پہلے قوم تبع کو ختم کر دیا تھا، اور میں برس تک کسریٰ کی فوج اس سے ناکام مقابلہ کرتی رہیں، اُن کی جنگی تدبیریں عربوں کے لئے ناقابلِ فہم تھے کی نوعیت رکھتی تھیں، اور اُن کی عقلیں عاجز تھیں، اس آفت کا مقابلہ کیونکر کیا جائے، اُن کے جنگی اسلحہ عربوں کے اسلحوں کے مقابلہ میں وہی نوعیت رکھتے تھے، جو توپ اور تفنگ کے مقابلہ میں لاٹھی ڈنڈے کی ہوتی ہے، عددی اکثریت بھی ان کو حاصل تھی، واقعہ نبیل کے روز قبیلہ لوگ حبش ابوکیسوم کے ہلاک ہوئے، اُن کی تعداد ۶۰۰ افراد تھی، عبد اللہ بن الزبیری کہتا ہے،

ستون الف العرب و لونا بارضہ  
 ولوعیش بعد الا یاب مقیمما  
 جو لوگ جان بچا کر وطن میں مرنے کے لئے بھاگے اُن کی تعداد معلوم نہیں ہے، اتنی بڑی فوج بلکہ ابوکیسوم اور ابرہہ نے مکہ پر چڑھائی کی تھی، عرب لڑائیوں کے جن طریقوں سے واقف تھے، اس جنگ میں ان کو ان کے علاوہ نئے طریقوں سے سابقہ پڑا، سب اہم چیز اس فوج کے جنگی ہاتھی تھے جن کی صورت دیکھ کر عرب کے گھوڑے اور اونٹ بدک جاتے تھے، غرض یہ ایک ہیتناک فوج تھی کہ سارا عرب اس



سراییم ہو گیا تھا۔

اس سے بہت پہلے پہلی صدی مسیحی میں رومیوں نے یہودیوں کی طاقت اس طرح خاک میں ملا دی تھی کہ ایک سبت کے دن جب کہ یہودیوں و شلم میں عبادت کے لئے جمع تھے، اور اس دن ہتھیار اٹھانا گناہ سمجھے جاتے، چنانچہ یہودیوں پر ٹوٹ پڑے، اور ایک ایک کو موٹی گاجر کی طرح کاٹ کے رکھ دیا، یہی رومن طریقہ جوامتہا دشت و بربریت پر مبنی تھا، اصحاب فیل نے بھی استعمال کرنا چاہا۔ چنانچہ انھوں نے کعبہ کے لئے اشہر حرم کو جوڑ دیا، جن میں تلوار اٹھانے اور جنگ کرنا کی عیب وارد سمجھتے تھے، پھر یہ کہ حملہ کے وقت وہ مقرر کیا جب کہ لوگ حج میں مشغول ہوں، اس طرح وہ رومیوں کی پرانی تاورج کو دہرا کرنا چاہتے تھے لیکن خدا نے ان کی ساری تدبیریں خاک میں ملا دیں،

**تفصیل** | اصحاب فیل کی ناکامی ذرا عادی کو خدا نے تفصیل کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، اصل سَعِيَهُمْ کا مطلب ہے کہ ان کی محنت اِکارت گئی، تفصیل کید سے مراد تدبیر دن کو ناکام کرنا ہے، خدا نے العزیز کیدِ ہُتھَر مین، بلکہ العزیز کیدِ ہُتھَر فی تفصیل فرمایا، یعنی کیا ان کی کارروائیوں کو تفصیل میں نہیں ڈالا، بالتفصیل کا خاصہ کمرافل ہے، اس نے اس لفظ میں بے لطیف اشارہ ہے کہ خدا نے ان کی محنتوں کو کوئی بار لوگوں کے ذریعہ ناکام بنایا،

ایسا نہیں ہوا کہ ان کی تمام کارروائیاں ہونے کے بعد چنانچہ ناکام کر دیں، بلکہ پے درپے ان کو ناکام کرنے کا منصوبہ بنایا، چنانچہ دردن کا مقصد سارے عربوں کو غلام اور منڈب سے لیکر ایلم تک کے پورے علاقہ کو نجاشی کا مقبوضہ بنانا تھا،

اس کے لئے حبش والوں نے سب سے پہلے یمن کو فتح کیا، ۵۲۵ء سے ۵۲۷ء تک خود اہل یمن ان کو لواتے رہے، مگر ان کو انھوں نے زیر کر لیا، اس واقعہ کے نو دس برس بعد ۵۳۵ء میں خسروان ایران نے اپنی فوجیں یمن میں اتار دیں، اور عزم تک ان سے اور حبش والوں سے مقابلہ ہوتا رہا جب یہ سارے مریطے گذر گئے،

اور یمن کی طرف سے اہل حبش کو اطمینان ہو گیا، اس وقت انھوں نے ایک زیر دست فوج لے کر حجاز کا رخ کیا، اس کا مقصد یہ تھا کہ وہ غفلت کی حالت میں دفعۃً اہل مکہ پر ٹوٹ پڑیں لیکن اللہ تعالیٰ نے شکست خود اہل یمن میں پھرتا کر مقابلہ اور جرات جنگ پیدا کر دی، ایک شخص ذو نفر حیر بنی فہانی قوم کا رہنما اور ان کو بہت جلد جنگ کرنے کی دعوت دی، بہتوں نے اس پر لبیک کہی، دو دن میں مقابلہ ہوا، مگر بنی کامیاب نہیں ہوئے، ذو نفر زندہ گرفتار ہو گیا، اس کے بعد جب حبشی فوج آگے بڑھی تو بنو خثعم نے راہ روکی، اور فیصل بن حبیب نے ابراہم کی فوج کا مقابلہ کیا، مگر وہ بھی ناکام ہوا، اور زندہ گرفتار کر لیا گیا، اسی طرح غالباً اور مقامات بھی عربوں نے فراغت کی ہوگی، مگر اس کا ذکر اشعار عرب میں نہیں ملتا، بنو خثعم کو شکست دینے کے بعد ابراہم کی فوجیں بسرعت تمام طائف پہنچ گئیں، بنو ثقیف نے عربی سیرت کے برعکس نمونہ دکھایا،

و فرت ثقیف الی الہا

بمنقلب الخائب الخاسر

اور طائف کا رئیس مسعود بن محتب چنڈا کا برقریش کے ساتھ۔۔۔ ابراہم کی خدمت میں حاضر ہو کر عاجزانہ طور پر کہنے لگا،

”اے بادشاہ ہم تیرے چاکر ہیں، تیری بات مانتے ہیں، اور تیرے فرمانبردار ہیں، ہم سے آپسے

اختلاف نہیں ہے، اور یہ وہ معبد نہیں ہے جس کے ڈھانے کے ارادہ سے تو آیا ہے“

ابراہم نے جو اس وقت ابو یکسوم سے بھی زیادہ اہم تھا، طائف والوں کو امان دیدی، کیونکہ اس کا مقصد یہی تھا کہ عرب اس کے مطیع و منقاد بن جائیں، اور اہل طائف نے ایک شخص ابراہم خال ثقیفی کو ابراہم کے ساتھ کر دیا کہ اس کی فوج کو قریب ترین اور بے خطر راستہ سے مکہ پہنچا دے، بنو ثقیف اس بزدلی کی وجہ سے سارے عرب میں بدنام ہو گئے، اور ابراہم کی فوجیں طائف سے چل کر بہت جلد مکہ کی سرحد میں پہنچ گئیں، اور یمن میں اتریں یہ تمام طائف اندکھ کی راہ میں شمر کہ سے ایک فرسخ کے پیم فاصلہ پر قریب ہو گئے،



یہاں پہنچنے کے بعد ابرہہ نے ایک شخص خنظلہ حمیری کو رؤسائے قریش کے پاس پیغام دیکر بھیجا، عام روایت کے مطابق پیغام یہ تھا کہ میں تم لوگوں سے رلنے کے لئے نہیں آیا ہوں، میرا مقصد صرف خانہ کعبہ کو ڈھانا ہے، اس لئے میرا مقابلہ نہ کرو لیکن یہ روایت قرین قیاس نہیں ہے، خانہ کعبہ کو مسمار کرنے کے علاوہ ابرہہ اور اس کے آقا ابولکسوم کا جو اہم ترین مقصد تھا، وہ حضرت عبدالطلب کے اس شعر سے ظاہر ہے کہ

جرو جوع بلادھم  
والفیل کی یسبوعیالہ

وہ اپنے ملک بھر کی فوجیں اور ہاتھی کھینچ لائے ہیں، تاکہ تیرے گھرانے کو قیدی بنالیں، صحیح واقعہ یہ ہے کہ رؤسائے مکہ کے پاس یہ پیغام بھیجا گیا کہ ہماری اطاعت قبول کر لو، پھر تم کو

کوئی گزند نہیں پہنچے گا،

عربی غیرت اس پیغام کا وہی جواب دے سکتی تھی، جو اس کی فطرت کا تقاضا تھا، چنانچہ پہلے قریش اور دوسرے عربوں نے ابرہہ اور ابولکسوم کے مقابلہ کا پورا عزم کیا، لیکن پھر حملہ آور فوج کی تعداد اور اس کا سرداران و کچکر مصاحبت کی کوشش کی، اور لوگوں نے حضرت عبدالطلب سردار قریش عمر بن نفاثہ سردار بنی کنانہ اور خلیلہ بن وثلہ سردار بنی ہذیل کو ابرہہ کے پاس بھیجا،

ان کی روانگی سے پہلے ابرہہ نے ایک شخص الاسود بن مقصود حبشی کو بھیج کر اہل مکہ کے تمام اونٹ ہنگوا منگوائے تھے، اور غالباً گفتگو کی ابتدا اور انہی اونٹوں کے ذکر سے ہوئی، اکثر مفسرین نے لکھا ہے کہ حضرت عبدالطلب نے صرف اپنے دو سو اونٹوں کی واپسی کے لئے کہا ابرہہ نے کہا کہ اپنے معبد کی بابت تم نے کچھ نہیں کہا، حضرت عبدالطلب نے کہا اس بہت کا رعب اپنے گھر کو آپ بچالے گا، لیکن یہ روایت ادھوری ہے، اس ادھورے پن نے اسے ناقابل تسلیم بنا دیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ پہلے یقینی طور پر اس غارتگری ہی کا ذکر آیا، پھر خانہ کعبہ کی بابت گفتگو ہوئی، مگر حملہ آور فوج بہت بڑی تھی، مینہ اشہر حرم میں سے تھا جس میں ناممکن جنگ سے گریز ضروری تھا، اس لئے ان لوگوں نے اسے سمجھایا کہ جنگ سے باز رہنا بہتر ہے اور

فخر ضوا علیٰ ابرہہ ثلث اموال  
اور ابرہہ کے سامنے تمامہ کی ایک تہائی

تھامہ علیٰ ان یرجع ولا یھدم  
اس نے اس شرط سے پیش کی کہ وہ لوٹ

اللبیت، (ازرق ص ۸۹)  
جائے اور خانہ کعبہ کو گرانے کا ارادہ نہ کرے

ابرہہ اور ابولکسوم کا مقصد اہل مکہ کو محکوم بنانے کے علاوہ خانہ کعبہ کو بھی ڈھانا دینا تھا، جسے وہ عربوں کی مرکزی طاقت کو توڑنے کے لئے ضروری سمجھتا تھا، اس لئے اس نے اس شرط کو مسترد کر دیا، اس کے بعد جو کچھ عبدالطلب نے کہا وہ انہی کی زبان سے سنئے،

ثَلُثٌ وَ اَلَا شَرُّ مَرْدٍ خَیْبَہ  
میں نے کہا کہ اشہر حرم کی فوج کو تھراؤ کیا جائے

ان ذالک شرمہ غرہ بالحرہ  
یقیناً اشہر حرم کو حرم کا تجربہ نہیں ہے، اس

صا د کا تَبَعٌ فِیما جندت  
تبع نے جنگ کی تھی، جب کہ خبر نے، اور

حَمِیْرٌ وَا لْحِی مِنْ آلِ قَدَر  
قبیلہ آل قدم نے فوج کشی کی تھی، مگر

قانشی عنہ و فی ادراجہ  
وہ پلٹ گیا، اور اس کی گردن کی رگوں

حارج امسک عنہ بالکظہ  
میں گناہ سے بچانے والی ایک چیز تھی، وہ

نحن اهل الله فی بلد تہ  
دم بخود ہو کر ترک گیا،

لَعَزِزٌ ذالک علی عہد ابراہیم  
ہم اللہ کے لوگ ہیں، اس کے شہر میں ابراہیم

نعبد الله و فینا شیمہ  
کے زمانہ سے چلا آتا ہے، ہم اللہ کے پرستار

صلۃ القرابی و ایفاء الذمہ  
ہیں، ہماری عادت قرابت منہن سے مل

ان للبت لربا ما نعا  
رکھنا اور عہد پورے کرنا ہے، اس گھر کا

من یردہ بائناہ یصطلم  
ایک رب ہو جو اس کا محافظ ہو جو کوئی گناہ

کیساتھ اس کا ارادہ کرے گا وہ کاٹ



اس واقعہ سے ڈیڑھ سو برس پہلے بتان اسعد ابو کرنبے خانہ کعبہ پر چڑھائی کی تھی، ان اشعار میں  
 میں اسی واقعہ کا بطور عبرت ذکر ہے، حضرت عبدالمطلب نے کہا تھا کہ والا شرہ تردی خیلہ تردی  
 کے معنی ہلاک ہونے کے ہیں، جب کہ باب فیل سے متعلق ہو لیکن اصل مفہوم تردی کا سنگ اندازی کرنا ہے اس  
 معنی میں یہ باب فیل بیفیل سے آتا ہے، تردی اس پتھر کو کہتے ہیں جو کسی پر پھینک مارا جائے، چونکہ اصحاب  
 فیل کو سنگ باری نے ہلاک کیا، اس لئے ہم نے تردی کو تردی پڑھا ہے، اگر ہماری قرأت صحیح ہے تو حضرت  
 عبدالمطلب نے سنگ باری کی ذی دی تھی، کیونکہ وہ خدا کی طرف سے سنگ باری کی پیشین گوئی نہیں  
 کر سکتے تھے،

گفتگو سے صلح کی ناکامی کے بعد جنگ ناگزیر تھی، مگر ظاہر حالات عربوں کے خلاف تھے، حملہ آور  
 فوج کی معمولی تعداد تھی، چنانچہ ابن اذینہ نقفی کہتا ہے :-

اتوا ذات صبح بذات العبر

بالت الوف و خرابۃ کمثل السماء قبیل المطر

یصم صرا فھم المقربات ینفون من قاتلوا با لذر

ایک روز صبح کے وقت نہایت کثیر تعداد میں قریباً دس لاکھ ایسی فوجیں لے کر آئے جو  
 بارش سے کچھ قبل والے آسمان جیسی تھیں ان کا شور و غل آس پاس کو بہرا کئے دیتا تھا اور  
 لانے والوں کو بدبو سے بھگا دیتے تھے،

ان اشعار میں شاعر نے اصحاب فیل کی تصویر کھینچ دی ہے کہ ان کی تعداد دس لاکھ کے قریب  
 تھی، لاکھ کو شاعر نے بادلوں سے تشبیہ دیتے ہوئے بدبو کا بھی ذکر کیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ  
 ان کے پاس بدبو والے واسطے بھی تھے شاید منجیقون کے ذریعہ گندھاک اور پتھر پھینکتے تھے، عربوں  
 کے لئے یہ حربہ جنگ بہت ہی خوفناک اور انوکھا تھا، ان کی سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ اس فوج کا کس طرح

مقابلہ کیا جائے، ایسے وقت میں شاید ہی کوئی آدمی ہو جسے خدا یاد نہ آجاتا ہو، بڑے بڑے منکرین کی وجہ  
 امید نگاہ وہ ذات باری رہ جاتی ہے جس کے تصور کو کچھ لوگ المینان و سکون کے اوقات میں حماقت  
 باور کرتے ہوتے ہیں، حضرت عبدالمطلب خدا کے منکر نہ تھے، ان کو اہل ایمان کا سب سے بڑا حریہ یعنی خدا کی طرف  
 رجوع اور اسی سے فریاد کرنا آیا، چنانچہ ابراہیم کے پاس سے لوٹنے کے بعد خانہ کعبہ کے پاس جا کر یہ دعا کی

یا رب ان الحمر یمنع سرحلہ فامنع رحالہ

عمد و احماک بکیدھم جھلا و مارقبوا جلالہ

جرو اجموع بلادھم و الفیل کے بسبوعیالہ

یا رب لا ارجو لھم سواک یا رب فامنع منھم حماک

ان کنت تارکھم و کعبتنا فامر ما بد الہ

انت الذی ان جاء با غ تو تحبک فند الہ

ولو لم یجد واسوے خزی و تھلکھم نہالہ

فلئن فعلت فاشلا امر یتعربہ فعالہ

لا تغلبن صلیبھم و محالھم محالہ

خدا یا اپنے کجاوہ کی حفاظت ہر شخص کرتا ہے، تو بھی ایسا ہی کر انھوں نے نادانی سے

اپنی جنگ کا مقصد تیرے محفوظ مقام کو بنایا ہے اور تیری عظمت و برتری کا تحافا

مہین رکھا ہے، وہ اپنے ملک کی جماعتوں اور ہاتھی کو اس لئے لائے ہیں کہ تیری

عیال کو تیری بنالین، خدا یا اب ابد ہے تو بس تجھی سے ہے، اس لئے اپنے جھکی کی

آپ حفاظت کر، اگر تو انھیں اور ہمارے کعبہ کو چھوڑ دیتا ہے، تو یہ تیری مرضی لیکن

تو تو وہ ہے کہ جب کبھی کوئی سرکش آیا تو ہم نے تجھ سے امید باندھ لی، جو پوری ہوئی،



ومن صنعہ یوم فیل الحبو  
شاذ حکما بعثوا سرزم  
محاجنہم تحت اقربہ  
وتد کلموا انفسہ بالخزم  
وقد جعلوا سوطہ منکر  
اذ ايموخ قفلا کلم  
فارس من فوقہم حاصبا  
لیفصو مثل لفت القہر

ہاتھی کی جنگ کے روز ایسا ہوا کہ شبی اُسے جب بھی اٹھاتے تھے، وہ دھم سے بیٹھ جاتا تھا، اُن کے کپس اس کی آنکھوں کے لئے رہ جاتے تھے، اور انھوں نے اُس کے سونڈ کو چھید چھید کر زخمی کر دیا تھا، انھوں نے اس کے نازیبا کو لالہ ہلاکت بنالیا، جب وہ اُس کے پیچھے سے آتے تھے، تو وہ جوٹین مارتا تھا، پھر اس نے اُن کے اوپر سے پتھر پھینکا، جو اُن کو ذلیل آدمی کی طرح سمیٹ لاتی تھی۔

مفسرین کی بعض روایتوں میں ہر کہ ہاتھی کا رخ جب پیچھے پھیر دیا جاتا تھا تو وہ تیزی سے دوڑنے لگتا تھا، لیکن جنگ فیل میں شریک اکابر قریش کے یہ اشعار اس کی تائید نہیں کرتے، ان اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ واقعہ یہ ہوا کہ قریش پر حملہ کے لئے جب ہاتھی کو اٹھانا چاہا تو وہ اس طرح دھم سے بیٹھ گیا، جیسے کہ اسکی ٹانگ ٹوٹی ہوئی تھی، اور وہ اٹھنے اور حرکت کرنے سے معذور تھا، جب ہر طرح سے ہاتھی کو اٹھانے کی کوشش میں ناکام رہے، تو ابطل کندہ نے اس کو گھیر لیا، مگر اس نے ان سب کو مار مار کر زخمی کر دیا، وہ سب اس کے پاس سے بھاگے، لیکن خدا نے اُن کو بھاگنے نہ دیا، اور چوڑی ہوا، جو پتھر برسا رہی تھی، ہر طرف سے اُن کو سمیٹ لاتی،

(باقی)

## حیات شبلی

علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح حیات اور علمی اور علمی کارنامے صفحات ۶۸۶

”مینجر“

قدت مجلد علیہ، غیر مجلد لہر

وہ ٹوٹ گئے، رسوائی کے سوا کچھ نہ پایا، تو نے اُن کو وہین ہلاک کر دیا، اگر اب بھی ایسا کرے، تو یہ تیرا احسان ہوگا، دیکھ اُن کی صلیب اور اُن کی تدبیر تیری تدبیر پر غالب نہ ہو،  
ع۔۱۔ دل سے جرات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے

یہ حضرت عبدالملک کے دکھے ہوئے دل کی سچی پکار تھی، اس لئے اس کو فوراً قبولیت حاصل ہوئی، خدا سے قادر توانا نے حضرت ابراہیم کے معبد کا احترام قائم رکھنے کے لئے غیب سے سر سامان پیدا کر دیا، عربوں نے اپنی ناتوانی اور حلاوت کی مادی قوت کی بے پایائی کے احساس کے باوجود فیصلہ کیا کہ اگر مشرقتور دی خیلہ یعنی ابراہیم کی فوج پر پتھر اڑا دیا جائے، نتیجہ کچھ برآمد ہوا، پتا فرض تو ادا ہو جائے گا، اگر نے فوج کو حکم دیا کہ خانہ کعبہ کو مسمار کر ڈالو، لیکن جب حملہ کے لئے ہاتھی کو حرکت دی گئی تو وہ اٹھتا ہی نہ تھا، امیہ بن ابی الصلت کہتا ہے،

حبس الفیل بالمعس حتی  
لازمًا حلقة الجران کما  
حولہ من ملوک کند ابطل  
حلقوہ ثمر ابد عمر واجمیا  
خلل یحبر کانہ معقور  
قطر من صخر کباب عحد و  
ملاوین فی الحرم و صقور  
کلہم عظم و ساقہ مکسور

خدا نے منس میں ہاتھی کو روک دیا یہاں تک کہ وہ گھٹنوں کے بل چلنے لگا جیسے کہ اُس کی ٹانگیں ٹوٹی ہوئی تھیں، اور وہ ایک دائرہ میں بیٹھا ہوا تھا، جیسے کلب پہاڑ کی راہ کھٹی ہوئی چٹان تھا، اس کے اوپر دکنہ کے بہادر ملوک تھے، اور ایسے شرفا جو کہ لڑائی میں شکر سے معلوم ہوتے تھے، انھوں نے اس کے گرد حلقہ جمایا، پھر گھبرا کر پراگندہ ہو گئے، اور ان میں ہر ایک کی ٹانگ ٹوٹی ہوئی تھی،

ابو قیس بن الاسلم کہتا ہے،



عقل و دانش رکھنے والے کون لوگ ہیں؟ گو جواب دینے والوں نے بادشاہ کے سوال کو شاید نہیں سمجھا،  
ابوالفضل نے اپنے والد بزرگوار علامہ ہارک کا نام پیش کر دیا، اور حکیم حامد نے دعویٰ کیا کہ

"عقل ناس خود رانی دانم"

لیکن جس مجلس میں جس خاص حال کی وجہ سے یہ سوال اکبر کے دل میں پیدا ہوا تھا، یا ہو سکتا تھا،  
اُس کی طرف لوگوں کا دھیان نہیں گیا، حالانکہ ملا عبد القادر ہی نے اسی کتاب میں "انایان فرنگ" کا  
ذکر ایسے الفاظ میں کیا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اکبر ان لوگوں کو آداب عقل و اجتہاد زمان کے نام  
سے موسوم کرنے کا عادی ہو چکا تھا، فقہ تو طویل ہے، حاصل یہ ہے کہ قصبہ حلب میں ایک مجذوب شیخ قلیب  
نامی رہتے تھے، اُن سے اور انشی انایان فرنگ سے ایک دفعہ جھڑپ برسر دربار ہو گئی، مجذوب صاحب نے  
دعویٰ کیا کہ آگ کا الہ دُجوڑا جائے، اور ان فرنگیوں کو حکم دیا جائے کہ ہمارے ساتھ اس میں پچاندین، اس  
موقع پر مٹانے لکھا ہے کہ

ادب باب عقل و اجتہاد را حاضر ساختند، (اکبر نے ادب باب عقل و اجتہاد کو حاضر ہوئے)

(ص ۲۹۹) کا حکم دیا،

دانیان فرنگ مجذوب کے اس رنگ کو دیکھ کر حیران ہوئے، ملا عبد القادر نے لکھا ہے کہ

دست در کمر فرنگی زدہ گفت: ہاں! مجذوب صاحب نے فرنگی کی کمر میں ہاتھ

بسم اللہ، دے کر کہا کہ ہاں بسم اللہ،

ظاہر ہے کہ عقل والے بیچارے مجذوب کا ساتھ کیا دیتے، سب بادشاہ کا منہ دیکھنے لگے، اکبر ان  
فرنگیوں سے اس حد تک متاثر ہوا کہ بیچارے مجذوب ہی کو جلاوطنی کی سزا دینی

اور سچ قریب ہے کہ اکبر کے دین الٰہی میں اس قسم کے دفعات جو پائے جاتے ہیں کہ

ایک زن کلاچ مکند مگر آنکہ نازا د باشد بحر ایسے آدمی کے جس کی بیوی بائجہ ہو حکم دیا گیا

## ہندوستان کا ایک مظلوم مولوی

از

مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی

یوں تو مغربی افکار و خیالات سے ہندوستان اسی زمانہ میں اثر پذیر ہونے لگا تھا جب گواندہ  
سے اکبری دربار میں دانیان فرنگ کی آمد درفت شروع ہوئی، ملا عبد القادر بدایونی نے لکھا ہے:-

آمد درفت فرنگیان نیز شد و بعضے اکبری دربار میں فرنگیوں کی آمد درفت

اعتقادات عقلی ایشان را فرا گرفتہ بھی جاری ہوئی، اور ان ہی لوگوں سے

(جلد ۲ ص ۲۱۲) بادشاہ نے بعض عقلی اعتقادات و نظریات کو

حاجی حبیب اللہ نامی کوئی صاحب تھے ارغنون (پیانو) باجہ اپنے ساتھ فرنگستان سے وہ لائے

جس کے ساتھ اس کے فرنگی سازندے بھی تھے، اس باجہ کی کرشمہ نوازیوں کا مظاہرہ اکبر کے دربار میں  
جب کیا گیا، تو ملا ہی نے لکھا ہے کہ

اہل مجلس اذان عجب بد حیران ماند، مجلس والوں کو اس عجیب باجے نے ششدر

(ص ۲۹۱) و حیران بنا دیا،

ان حیران ہونے والوں میں خود ملا صاحب بھی تھے، لکھا ہے کہ اس باب کی جیسی تعریف کہ چاہے

میں بھی بیان نہیں کر سکتا،

بہر حال اس مجلس میں بھی اکبر نے درباریوں سے پوچھا تھا کہ آج دنیا کے پردے پر سے کیا



وگر نہ خدا کیے، وزن کیے

(۲۵۶ ص)

کہ ایک ہی عورت تک ہر شخص نکاح کو مجبور  
رکھے، آخر جب خدا بھی ایک ہے، تو عورت  
کو بھی چاہئے کہ ایک ہی ہو،

یا حبیبکہ ملا علی قلی درہی کا بیان ہے کہ

توغل در استحالہ دجی، و تشکیک در نبوت  
دو چون ملک و سائر منیبات و معجزات و  
کرامات انکار صریح آورند

(۲۶۳ ص)

بادشاہ کو اس قسم کے مسائل میں مشلا و جی  
کا ہونا ناممکن ہے، یا نبوت میں شک اندازی  
میں غلو پیدا ہو گیا، اسی طرح جن فرشتے اور  
دوسری غیبی ہستیوں میں معجزے اور کرامات کا  
بادشاہ صراحتاً انکار کرنے لگے،

اور اس باب میں آغا غلو کہ بقول ملا صاحب مسئلہ معراج کی عقلی تنقید فرماتے ہوئے برسر دربار بادشاہ  
سلامت ایک ٹانگ پر کھڑے ہو کر اہل مجلس کو مخاطب کر کے کہا کرتے تھے کہ

مکن نیست کہ تا پای دیگر برجا نماند  
جب تک میری ایک ٹانگ زمین پر ٹکی نہ ہے،  
میرا کھڑا رہنا ممکن نہیں،

استادہ تو ایسے بود،

اس علی شاہ سے سے مطلب یہ تھا کہ نیچر کے مقرر قوانین کے خلاف یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ  
شخص در یک لمحہ بآن گرا نی جسم از خواجہ  
آسمان رود، و نور ہزار سخن گوئی گوئی  
با خدا سے تالی بکند و بترش ہنوز گرم باشد  
ایک آدمی پل بھر میں اپنے بوجھل جسم کے ساتھ  
خواجہ سے آسمان پر چلا جائے، اور تو سے  
ہزار باتیں خدا سے کر بھی لے، اور اس حال  
میں کہ ابھی اس کے بستر کی گرمی باقی ہی تھی

تا باز بیاید،

(۳۱۶ ص)

وہ واپس بھی آجائے،

یہ اور اسی قسم کی بیسیوں باتیں جن کا ذکر مآل نے بھی کیا ہے، اور ملا کے سوا دوسرے مصنفین کی کتابوں  
میں بھی جن کا کافی ذخیرہ پایا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ دامیان فرنگ کی دانیوں کے سوا اور کس چیز کا کس  
اُن کو قرار دیا جائے، سولہویں صدی کے نصف آخر سے سترہویں صدی عیسوی کے ابتدائی سالوں تک  
ہندوستان میں اکبر کو فرمانروائی کا موقع میسر آیا تھا، اور یہی وہ زمانہ ہے جب قرون وسطیٰ کی تاریکیوں سے نکل کر  
یورپ اپنی جدید علمی نشاۃ میں بلوغ کے حد تک اگر کھینچ نہیں پہنچ چکا تھا، تو ان حدود میں داخل ہونے  
کے لئے بلاشبہ تیار ہو چکا تھا، بقول الفروید سیرس کا

لازمی نتیجہ وہ اصلاح فلسفہ تھی، جو پندرہویں اور سولہویں صدی کے آزاد خیالوں نے شورش  
کی منشا کے قریب بعض نہایت باجرات جدت پسندوں نے جاری رکھی، اٹالیہ میں برنڈو  
انگلستان میں بکین، اور فرانس میں ڈیکارت

اور جیسا کہ اسی نے لکھا ہے کہ کلیسا کی فحش افانہ کوششوں کے باوجود اسی زمانہ میں پندرہویں سولہویں  
صدی میں)

”نئے نظریات پھیل گئے، کثرت سے اکتشافات و ایجادات ہونے لگے، پہلے چھپائی ایجاد ہوئی پھر  
پرکاشا بحری اور پھر دوربین  
آگے اسی الفاظ میں:-

”علوم نے مدیت کا جو اپنے کندھوں سے اتار پھینکا تھا، اور آہستہ آہستہ گریختی طور پر آگے کو  
قدم بڑھا چکے تھے،

”مثلاً ابو الفضل کی آئین اکبری میں ”فی فرمودہ“ کی فرمودہ کے ابتدائی الفاظ سے اکبر کی طرف جو فقرے منسوب کیے گئے ہیں  
یا محمد والفت ثانی رحمۃ اللہ علیہ کے مکتب طیبہ میں مندرجہ طور پر ان کا ذکر پایا جاتا ہے، جن سے ملا علی قلی درہی کے بیان  
کی تائید ہوتی ہے۔ آرتھ فلسفہ یوٹر جیہ جامہ عثمانیہ



دہی رقطا ہے کہ اس وقت تک

کو لیس نے نئی دنیا دریافت کی، اسکو ڈی گمانے اس گدھوپ کے گرد سے ہندوستان

کا بحری راستہ معلوم کیا، اور سب سے زیادہ یہ بات کہ میگلیں (Magellens)

زمین کے ارد گرد چکر لگانے میں کامیاب ہوا۔

الغرض بنی نوع انسانی کے آخری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے حساب سے ہزار سال کی مدت جب پوری

ہو رہی تھی یا بقول دبیر:-

چندر ہویں صدی کے وسط سے مغربی یورپ میں یکے بعد دیگرے متعدد حیرت انگیز واقعات

ظاہر ہوئے، (تاریخ فلسفہ مترجمہ خلیفہ عبد حکیم صاحب ص ۲۴۲)

یہی زمانہ ابر کی حکمرانی کا بھی تھا، اور اسی زمانہ میں سیاسی رشتہ تو ابھی قائم نہیں ہوا تھا، لیکن

اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اعلیٰ دھڑکی دباؤ یورپ کا ہندوستان پر پڑنے لگا تھا، اور ملک کی سب سے

بڑی نمائندہ شخصیت ہی اس سے متاثر ہو چکی تھی، تاریخی شہادتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آئندہ بھی اثر

پزیر یوں کا یہ سلسلہ کسی نہ کسی شکل میں جاری ہی رہا، دانشمند خان جن کا اصلی نام ملا شفیقانی یزدی تھا،

عہد جمائیکیری و شاہجہانی کے سوا عالمگیری دور میں بھی غیر معمولی عزت و اعتبار کی نظروں سے منظر

حکومت میں دیکھے جاتے تھے، بڑے بڑے عہدوں پر مرفراز رہے، ان ہی کے متعلق آثار الامراء میں

روایت نقل کی گئی ہے کہ

ملک نبوت بکری کے ہزار سال بعد دوسرے ہزار سال یعنی الف ثانی کے متعلق ارباب کشف و اہمام کے رمزی اشارے

قانون میں منتقل ہوتے چھ آتے تھے جن کا ذکر اس مضمون میں انشاء اللہ آئے گا، ابر کے قانون تک بھی ان کی

جنگ بندی تھی جن کی وجہ سے بعض غلام فہیوں کا وہ بھی شکار ہو گیا تھا، انکی سکھائی تاریخ وغیرہ جیسی چیزوں کا ذکر

مورخین ابر کے حالات میں جو کرتے ہیں، ان کا تعلق انہی غلام فہیوں سے تھا، حضرت جبر الدلف ثانی کی تجدید کو

الف ثانی کی طرف منسوب کرنے کی ایک بڑی وجہ یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ اس نے اپنی بعض تعالیم میں پیریت کی

خان مزبور در انجام عمر بعلم اہل

فرنگ مائل گردید، و اکثر سے از تحریر

آن جماعت مکرار می نمود

آثار الامراء (جلد ۲ ص ۳۲) رہتے تھے،

خان محمد شاہی عہد کے مشہور مورخ نے بھی ان ہی فرنگیوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

محرر اوراق مکروران مکاتیب ہندو دارد

گشتہ با علمائے آئینا صحبت داشته تذکرہ

نمودہ، مراکز تھے اور ان ہندو گاہوں میں جہاں وہ

رہتے تھے، آجاتا رہا ہے، اور فرنگیوں کے

اہل علم کی صحبت میں رہ کر ان سے علمی مذاکرے

اور باخون کا بھی موقع اس کو ملتا رہا ہے

تذکرہ نمود کے سلسلے میں جہاں دینی بحثوں کی گنجائش ہے کون کہہ سکتا ہے کہ ان ہی کے ساتھ

علمائے فرنگ اپنے ملک کے فکری رجحانات کا تذکرہ بھی نہ کرتے ہوں گے،

اور یہ قہے ان دنوں کے ہیں جب مغل دربار میں فرنگیوں کی درخواست ان الفاظ میں پیش ہو رہی تھی،

ما از طرف شما نوکر بے علو ذہن برائے دفع شر

ہم لوگ بغیر تمنا، کے آپ کے نوکر

مفسدانِ روسے دریا، سستم پارچہ زمین

ناکارہ کناد دریا کہ حکام و فرمان روا

سلط این امر نہ دویم بہ ہندوگان

دادہ اند، آباد کردہ خدمت

نے سمندر کے کنارہ کی ناکارہ زمین ہے

۱۹۰  
۸۹  
۲۵



بزرگوں کو عطا کی تھی، جسے آباد کر کے ہم لوگ

آپ کی خدمت انجام دیتے ہیں،

(خانی خان ج ۲ ص ۲۰۳)

ظاہر ہے کہ ہندوستانی حکومت کے بھی نوکر بے غلوہ جن کی سب سے بڑی عزت یہی تھی کہ خدمت میں  
کا موقع ہندوستانیوں کے متعلق ان کو جو مل گیا تھا، اس کو باقی رکھا جائے، وہی جب ہندوستان کے  
حکمران ہو کر ہندوستانیوں ہی کو نوکر رکھنے لگے، اور جو خادم تھے، وہی جب مخدوم بن گئے، اور ملا عبد اللہ  
کے یہی پادھری پادری بن کر ہندوستان کے برزن و بازار میں پتنگوں کی طرح جب پھیل گئے، اور قبول  
نہیں کیا احمد خان یہ رداع بھی نکلا کر انھوں کے سامنے یہ تماشا دکھایا جا رہا تھا کہ

پادری صاحبوں کے ساتھ تھانے کا ایک چہرہ اسی جاسے لگا، اور پادری صاحب دعا

ہن سر ت انجیل مقدس ہی کے بیان پر اکتفا نہیں کرتے تھے، بلکہ غیر مذہب کے مقدس لوگوں

اور مقدس مقاموں کو بہت بڑائی سے اور ہتک سے یاد کرتے تھے جس سے سننے والوں کو نہایت

رج اور دنی تھکیت پہنچتی تھی (رسالہ اسباب نجات ہندوستان ص ۱۰۰)

صرف پادریوں ہی کا حال یہ نہ تھا کہ بلکہ انگریزی حکام علاوہ سید صاحب کے ساتھ یہ کر رہے تھے کہ

حکام انگریزی ولایت راجا اس ملک میں نوکر ہیں، وہ پادری صاحبوں کو بہت سارے

واسطے خرچ کے اور کتا بن بانٹنے کو دیتے ہیں، اور ہر طرح ان کے مددگار اور معاون ہیں

خانہ خانی خان نے گودہ ہند کے برہمنوں کو زجر کی یہ درخواست اپنی تاریخ میں نقل کی ہے، قصہ تو طویل ہی حال یہ ہے  
کہ انہی کے قریب میں ہندی خیرے بہادر شاہ گجراتی سے فرنگیوں نے مانگ لیا تھا، سمندر کے کنارے کنارے چائیں  
پچاس میل طویل اور وسیع علاقہ پہاڑوں کے درمیان فرنگیوں کے قبضے میں تھے، جہاں انھوں نے قبضہ بھی کیا  
تھے، اور نابھی اور چھاپا اس کے باغ لگا کر آمدنی حاصل کرتے تھے، آہستہ آہستہ انھوں نے اپنے چند دیہات بھی آباد  
کر لئے، انھیں علاقہ کے باشندوں کو ستانے لگے، یہ عالمگیر کا زمانہ تھا، اناسک کے فوجدار معبر خان نامی کو حکم ہوا کہ ان

بلکہ اسی کے ساتھ یہ بھی ہوا تھا کہ

”اکثر حکام متعہ دارانہ فرج نے اپنے تابعین (یعنی ماتحتوں) سے مذہب کی گفتگو شروع  
کی تھی، لیکن صاحب اپنے مضمون کو حکم دیتے تھے کہ ہماری کوٹھی پر ان کو پادری صاحب کا دھنڈا  
اور انہیں ان ہی فرنگیوں کی دلیرانہ ترقی کر کے اس نقطہ تک پہنچائیں کہ قبول سید صاحب  
مرحوم :-

پادری اسے ایڈمنڈ نے دارالامارت کلکتہ سے عموماً اور خصوصاً سرکاری معزز نوکروں کے

پاس چھپات تھے، جن کا مطلب یہ تھا کہ اب تمام ہندوستان میں ایک عملہ پادری ہو گئی ہوگی،

سے سب جگہ کی خبر ایک ہو گئی، اور یوں شرک سے سب جگہ کی آمد و رفت ایک ہو گئی۔“

(باقی حاشیہ) پہاڑی علاقہ نسوڑ میں کوٹھا لیا جاتی معتبر خان نے فرنگیوں پر حملہ کر دیا، خانی خان نے لکھا کہ منٹو فوجدار  
مقابلہ میں فرنگی اسلئے ٹھہرنے لگے کہ سوائے ہندو و شمشیر کے پورے سپرہ داران کے پاس اور کچھ نہ تھا، ان کے گھوڑے  
نے گودہ کے گزر کو اپنے مال بار سے مطلع کیا، اب ہی درخواست عالمگیر کی خدمت میں پیش ہوئی، بادشاہ نے معتبر خان کو حکم  
دیا کہ کھامرو اٹھایا جائے، عجیب بات ہے کہ پٹی دالے انہی فرنگیوں نے شاہیں جہاز گنج سوانی نامی پر سندر میں حملہ کر دیا، جب  
عاجیوں کو لے کر سورت سے وہ عرب جا رہا تھا، جس کے بعد طویل فتنے پیش آئے، خانی خان خود بھی گولی لگا کر فوجدار  
میں انگریزوں کے افسر سے ملا تھا، انگریزوں کی شان و شوکت کا ذکر جن الفاظ میں کیا ہے، پڑھنے کے قابل ہے  
لکھا ہے پہلے تیرہ چودہ سال سب سے آغاز انگریز سپاہیوں کا پڑا تھا، جن کے کندھوں پر ہندو قین تھیں، اور زرق برق  
لباس سے آراستہ تھے، پھر راجہ کی کھنڈی والوں کی صفوں سے گذرا، آخر میں انگریز فوج کو دیکھا، جو کھلم کھلا ہوش تھے، ان کی  
(ہیسٹ) پر مٹیوں کا پچھا تھا، اس علاقے میں وہ اپنا سکہ چلاتے تھے، خانی خان نے آخر میں لکھا ہے کہ انگریزوں نے ہندو  
کی شکل میں تھے، لیکن اصل مقصد انکا زون و ماراج نمودن ماہ کتبہ الشراست سال و دو سال میں جب موقع ملتا ہے تو جاسوس  
سے خبر چلانے بعد جس جہان میں زیادہ مال منے کی امید ہوتی ہے، یہ حملہ کر کے اس کو لوٹ لیتے ہیں، اور یہی انکا اصلی پیشہ ہے (جلد ۲ ص ۲۷۱)



پس چاہئے کہ

”نذہب بھی ایک ہو جائے، اس لئے مناسب ہے کہ تم لوگ (ہندوستانی لوگ) بھی عیسائی

ایک مذہب ہو جاؤ“ (اسباب بغاوت ہند ص ۲۹ ضمیمہ)

جب ”نوکر بے غلو“ ہونے کے زمانہ میں یورپ ہندوستان کو اپنے انکار و خیالات سے متاثر کرنے میں کامیاب ہو چکا تھا، تو اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ مطلق المعانیوں کے ان دنوں میں ہندوستان پروردگار کا کیا حال ہوگا، پادری اسے ایڈمنڈ کی مذکورہ بالا چٹھی جس کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ حکومت ایشیاء سے ملک میں گشت کرائی جا رہی ہے، سید صاحب نے لکھا ہے کہ

”ان چٹھیات کے آنے کے بعد خوف کے مارے سب کی آنکھوں میں اندھیرا چھا گیا، پاؤں

تے کی مٹی نکل گئی، سب کو یقین ہو گیا کہ ہندوستانی جس وقت کے منتظر تھے، وہ وقت آگیا۔ اب

جتنے سرکاری نوکر ہیں، اول ان کو کرشن ہونا پڑے گا اور پھر تمام رعیت کو“

ان ہی کے الفاظ اصل کے بعد یہ بھی ہیں،

”سب لوگ بیشک سمجھتے تھے کہ یہ چٹھیاں گورنمنٹ کے حکم سے آئی ہیں“

خلاصہ یہ ہے کہ جس قصہ کی ابتداء پندرہویں صدی میں ہوئی تھی، اسیسویں صدی کے نصف میں اسی کی انتہا مذکورہ بالا ایسٹ انڈیا کمپنیوں کے سامنے کھڑی ہو کر ان کی ملی اور قومی زندگی کو آخری فیصلہ کا جس وقت منظر بنا کر دھمکا رہی تھی، اس نازک ترین وقت میں بعض جگہ در افراد مختلف گوشوں سے اٹھ کھڑے ہوئے ان میں اس ملک میں مسلمان باشندے بھی تھے اور ہندو بھی،

خدا کا شکر ہے کہ ان کی کوششوں کا سلسلہ جاری رہا، اور خواہ واقعی اسباب کچھ ہی ہوں لیکن دیکھا ہی گیا کہ پانی کے جس راستے سے فرنگی آئے تھے، اُسی آبی راہ سے اپنی ایڑیوں پر وہ واپس لوٹ گئے، کام کرنے والوں نے اپنی اپنی بساط اور اپنے اپنے امکانات، ذہنی رجحانات کے تحت کام کیا، آج ہم ان کا

ذکر شکر و امتنان کے ساتھ کرتے ہیں، ان میں وہ بھی ہیں جنہوں نے اپنی عملی صلاحیتوں سے کام لیا، اور ایسے بھی ہیں جنہوں نے عمل سے زیادہ اس راہ میں علمی اور فکری کوششوں ہی کی حد تک اپنے خدمات کو محدود رکھا، کم و بیش ان میں سے اکثر ان کے نام کا بھی اور کام کا بھی ہم تذکرہ کرتے رہتے ہیں اجماع ملک میں جانتا ہوں، شاید ہی ان میں کوئی ایسی بد قسمت ہستی ہوگی، جسے لوگوں نے کلیتہً بھلا دیا ہو، اور اسی لئے تعجب ہوتا ہو کہ اللہ و اعظم کیا صورت پیش آئی، کہ اسی امید ان میں علمی و فکری حیثیت سے عین اس وقت جب گھٹا کارن پڑا ہوا تھا، ایک غریب مولوی کے قلم نے گوشہ میں بیٹھ کر جو کام دیا تھا، چرچا تو اس کے کاموں کا ہر جگہ کیا گیا، اس کے بہتے خود آفریدہ نکات نظریات کو لوگوں نے اپنی طرف منسوب کر کے پھیلایا، لیکن اس بد قسمت مظلوم مولوی کا نام لوگوں کے حافظہ سے خدا ہی جانتا ہے کہ کیوں نکل گیا، آج میں اُسی بھولے اور بھلائے ہوئے مظلوم مولوی سے لوگوں کو کچھ روشناس کرنا چاہتا ہوں،

یہ امر وہ کہہ کے رہنے والے نقوی خاندان کے سید تھے، امام ان کا مولوی حکیم محمد حسن تھا، واقعہ یہ ہے کہ خاکسار بھی ایک مدت تک نہ ان کے نام ہی سے واقف تھا، اور نہ کام سے، خیال آتا ہو کہ پہلی دفعہ اپنے استاد حضرت مولانا نور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی زبان مبارک سے یہ سنا کہ بہت سے خیالات اس زمانہ میں لوگ مرزا غلام احمد صاحب قادیانی اور ان کی جماعت کی طرف جو منسوب کرتے ہیں، ان کا بڑا حصہ ان ہی مولوی محمد حسن امروہوی کی کتابوں سے ماخوذ ہے، شاہ صاحب نے مرزائی عقائد و خیالات پر اپنی بعض عربی کتابوں میں بحث کی ہے، ان میں بھی مولوی صاحب کا غمنا ذکر آگیا ہے ان کو ان امروہوی مولوی صاحب کے کچھ شکایت بھی تھی، فرماتے تھے کہ اچھی باتوں کے ساتھ بعض دفعہ وہ ایسی چیزوں کی تائید کرنے لگتے ہیں، جسے دیکھ کر ان کے متعلق کہنا پڑتا ہے کہ

یو من بکل حق و ہر سچ اور جھوٹ دونوں قسم کی باتوں کو وہ

مان لیتے ہیں،

باطل،



حضرت الاستاذ کے گوش زدہ الفاظ ابتدائی محرک ہوئے اور ان کی کتابوں کی جستجو کرنے لگا، افسوس ہو کہ بھرا ایک کتاب یعنی قرآن کی تفسیر جس کا نام غایۃ البرہان ہے، مجھے ان کی اور کوئی کتاب نہیں ملی، بجز ایک خاص پہلو کے تفسیر قرآن کی چند ان اہمیت نہیں رکھتی، لیکن اس تفسیر کے ساتھ ایک ضخیم مقدمہ بھی ہے جس میں اپنی بہت سی کتابوں کا ذکر انھوں نے کیا ہے، باوجودیکہ سب چھپی ہوئی ہیں، لیکن اب کتب ہی کے پاس ملتی ہیں اور نہ کتب خانوں ہی میں ان کا سراغ ملا،

بہر حال مدت سے خیال تھا کہ اس منظوم مولوی پر جو نظم اہل علم و دین کی طرف سے ہوتی ہے، کچھ اس کی تلافی کی جائے اسی خیال کی تکمیل اپنے اس مضمون سے کر رہا ہوں،

افسوس ہو کہ مولوی صاحب کی شخصی زندگی کے متعلق بھی باوجود تلاش کے کوئی خاص بات معلوم نہ ہو سکی اب پیدا ہوئے، اور کس سند میں کمان وفات ہوئی، اس وقت تک ان معمولی باتوں کے جاننے میں بھی کامیاب نہ ہو سکا، ان کی تفسیر ہی کے مقدمہ سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے تعلیم انیسویں صدی کے مشہور اساتذہ سے پائی تھی، خود لکھتے ہیں کہ

”اس فقیر اضعف عباد عبد اللہ محمد حسن امرودی نے طفولیت سے ارباب تحقیق و اصحاب

یقین کی خدمت میں تربیت پائی،

اسی اجمال کی تفصیل یہ کی ہے کہ

”فلسفہ مشابہہ و اشراقیہ و علوم کلامی عقلیہ، خدمت یگانہ آفاق شرف فضل الحقیقین مولانا

فضل حق صاحب مرحوم خیر آبادی سے،

اسی طرح دینی علوم کے متعلق لکھتے ہیں کہ

”و کتب نقیۃ ثلث حدیث و تفسیر استاد مولانا مفتی صدر الدین مرحوم دہلوی

سے“ (مقدمہ تفسیر ص ۱۲)

مولانا فضل حق خیر آبادی مرحوم اور مفتی صدر الدین صاحب مرحوم کے عملی نظام سے جو واقعت ہیں، وہ سمجھ سکتے ہیں کہ مولوی محمد حسن مرحوم مولوی گرد کے چیلے نہ تھے، طب کی تعلیم بھی پچھل کی تھی کہ ہو کہ اور طب امام الاطباء حکیم امام الدین الدہلوی مرحوم سے

ابتداء میں طب ہی کو مناش کا ذریعہ بنایا تھا، ان کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب کے بھائی مولوی حکیم عبد اللہ مرحوم

”اودے پور میواڑ میں خاص طبیب ہمارا جہن ننگ کے تھے،

غالباً اسی تعلق سے یہ بھی اودے پور ہی کے دربارست طبی صیغہ میں وابستہ ہو گئے تھے، بیان کیا ہے کہ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد اجیر شریف حاضر ہوئے، اور کچھ دن وہاں قیام کرنے کے بعد یہ بھی اودے پور پہنچ گئے،

”اور ہمارا نام سردپ ننگ کے خاص طبیبوں میں منسک ہوا“

ہمارا جہ سردپ ننگ کے بعد ہمارا نام شبنو ننگ سے بھی دہی تعلق طبی ملازمت کا قائم رہا، ان کے بیان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ طالب العلما کے زمانے میں جب رامپور میں مولوی صاحب کا قیام تھا، ایک بزرگ جن کا نام دہی

”حضرت شاہ صاحب قبلہ و کعبہ اویسی، قادری، مصطفیٰ تبار دہی ثم اندوری“

بتاتے ہیں ان ہی سے ۱۲۱۲ ہجری مطابق ۱۸۹۷ء میں مرید بھی ہوئے، اپنے پیر طریقت سے غیر معمولی عقیدت رکھتے تھے، اسی سے اندازہ کیجئے کہ غایۃ البرہان تو اپنی تفسیر کا ادنیٰ نام رکھا تھا، لیکن عربی نام اس کا تفسیر حضرت شاہی تھا، بیان کیا ہو کہ

”یہ فقیر چند سال خدمت میں (شاہ صاحب کے) حاضر رہا، بندہ نوازیان فرمایا جو

بیان میں یہ اسکیں“



اور اسی کے بعد اپنے پیر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میری طرف اشارہ کر کے فرمایا کرتے تھے،

”میں جو کچھ کرنا ہوں تیرے واسطے کرتا ہوں“

گویا دوسرے لفظوں میں مولوی صاحب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جن معلومات و نظریات کو اس کتاب میں پیش کیا ہے ان میں شاہ صاحب کے باطنی تصرفات کو بھی دخل ہوا

بہر حال ریاست اودھ سے پور کی ملازمت ہی کے زمانہ میں خود ہی بیان کیا ہے کہ ایک دفعہ چھٹی لے کر اجیر پہنچے، یہاں اس وقت تک اجیر میں غالباً وہ کالج قائم ہو چکا تھا جس میں مرث و البان ملک اور راجہ راجاڑوں کے بچے تعلیم پاتے تھے، مولوی صاحب نے لکھا ہے کہ اجیر آنے کے بعد

”کتب خانہ اجیر گورنمنٹ کالج کو دیکھ کر دل لپچا“

لپچانے کی وجہ یہ لکھی ہے کہ

”جس میں ہزار ہا کتب انگریزی و سنسکرت، عربی و فارسی زبان میں ہیں“

اور ان ہی کے ساتھ

”تراجم کتب مقدمہ سابقہ اور ان کے تفاسیر موجود ہیں (ص ۱۲)“

عربی اور فارسی زبانوں کے تو خیر مولوی صاحب عالم ہی تھے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اودھ سے پور میں قیام کا موقع جو ملا تو ریاست کے پڑتوں سے غالباً بھاشا اور سنسکرت بھی کچھ سیکھ لی تھی، تفسیر کے اسی مقدمہ میں سنسکرت زبان کی کتابوں کے بعض فقرات اسی زبان اور اسی کے حروف میں انھوں نے نقل کئے ہیں جن کا ذکر ہم بھی انشاء اللہ آئندہ کیا جائے گا، اور گوجرہ معلومات کا کافی ذخیرہ اس مقدمہ میں پایا جاتا ہے، لیکن صحیح طور پر نہیں لکھا جاسکتا کہ ان معلومات کو براہ راست انگریزی زبان کی کتابوں کے مطالعہ سے مولوی صاحب نے فراہم

کیا تھا، یا دوسرے ذرائع سے ان نئی باتوں کا علم ان کو حاصل ہوا تھا، ایک موقع پر کوہستان یوہا کے دامن میں اورن برگ نامی مقام اور اس کے گرد و نواح کے خاص حالات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

”دیکھو جغرافیہ انگریزی کی بڑی بڑی کتابوں کو“ (مقدمہ ص ۱۹)

اسی طرح ایک مورتو مشہور مورخ ڈایوڈورس کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

”دیکھو مصر کی تاریخ زدن کو“ (مقدمہ ص ۱۷)

اسی طرح ان کے کلام میں اس قسم کے فقرات جو پاسے جاتے ہیں مثلاً

”کتب مقدمہ کے ترجمے سے زیادہ زبانوں کے قریب ہیں کرائے گئے ہیں، جو باجاہم پہنچتے ہیں اور ان سے ہم کو واقفیت پیدا ہوئی اور گوان ترجموں میں ترجمہ اپنی فہم کے مطابق ترجمہ کرتا ہے، لیکن عمدتاً کی اصلی کتاب کے حصے بھی کچھ سکتے ہیں اور انجیل کا یونانی ترجمہ اسلامی زمانہ سے پہلے کا ہے، اسکی نقل ہم پہنچتی ہے“ (ص ۳)

بظاہر اس سے اگر یہ سمجھا جائے کہ عبرانی اور یونانی زبانوں کی کتابوں کی بھی تھوڑ سی بہت استعداد رکھتے تھے، تو شاید یہ بے جا نہ ہو، تاہم قطعی طور پر ہم نہیں کہہ سکتے کہ واقعی حال ان زبانوں کے جاننے کے متعلق ان کا کیا تھا؟ لیکن علوم و فنون کے متعلق صرف لفظوں میں انھوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ

”فیکر کے مسائل حکمت جدیدہ و قدیم فیشا غورثی، حکمت اہل فارس و مشائیہ و یونانیہ، و اشراقیہ“

و شاکنگ ہندو و ویشو، و چین مت و اہل چین کی، و مسائل جغرافیہ و ہدیت قدیم و جدیدہ

مسائل طب میں دخل ہے“ (مقدمہ ص ۲۰)

اور ان کی کتاب میں جو معلومات مختلف علوم و فنون کے متعلق پاسے جاتے ہیں شاید ان کو دیکھ کر شک ہی



ان کے اس دعویٰ کی ... تردید کی کوئی جرات کر سکتا ہے۔

ان کے ہی ذوق ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ جب ان کے سامنے اجیر گورنٹ کالج کا کتابی ذخیرہ آیا تو جیسا کہ وہ خود لکھتے ہیں ادا میں اختیار ہاتھ سے چھوٹ گیا اور مادی منافع کی قطعاً پروا نہ کی انھوں نے اودے پر راج کی ملازمت کو اپنے اسی ذوق پر قربان کر دیا، ان کے اپنے الفاظ میں "کتب خانہ اجیر گورنٹ کالج کول لپایا، نو کثیر تنخواہ ترک کر کے مدرس اول کالج اجیر کا مقرر ہوا"

مدرس اول غالباً ہیڈ مولوی کا ترجمہ ہے، اس کا پتہ نہ چلا کہ تنخواہ کالج سے جو ان کو ملتی تھی اس کی مقدار کیا تھی تاہم جس زمانہ کی یہ بات ہے عام طور پر چالیس پچاس روپیے سے زیادہ نہ ہونی چاہئے کوئی شبہ نہیں کہ جو آمدنی جو عزت و جاہ رئیس میواڑ کے طبیب خاص ہونے کی صورت میں مولوی صاحب کو میسر ہو چکی تھی اس سے دست بردار ہو کر اس قلیل تنخواہ کو صرف علمی ذوق کے تحت قبول کر لینا ان کی زندگی ہی کا عرصہ نمایان واقعہ نہیں ہے، بلکہ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تعلیم کا قدیم نظام لوگوں میں علم کی جس پیاس کو جس قدر پیدا کرتا تھا، جدید تعلیمی نظام نے اس کو بڑھانے کے بجائے شاید اس پیاس کو بجھا ہی دیا، یا اس جذبہ کو اتنا افسردہ و پژمرده کر دیا کہ آج ہم اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے کہ محض کتبوں کے انبار کو دیکھ کر ایک کافی سبزر عہدے پر لات مائے کے لئے آدمی تیار ہو جائے اگر مولوی صاحب نے یہ کیا، مالی اور اخلاقی منافع سے تو وہ محروم ہو گئے لیکن خود لکھتے ہیں کہ گورنٹ کالج کی ملازمت کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ان علوم جدیدہ و دیومائیس کی تحقیقات حاصل ہوئی، (ص ۱۲)

اور مولوی صاحب نے اس کو جیسا کہ چاہئے ظاہر نہیں ہونے دیا ہے کہ علاوہ علمی ذوق یا بقول ان کے دل چاہا اس کے سوا ایک دوسرا جذبہ بھی ان پر مسلط تھا لیکن کہیں کہیں قلم سے ان کے اس قسم کی باتیں جتنی جتنی ہیں ایک موقع پر یہ لکھتے ہوئے کہ

یہ نازک وقت اہل اسلام کے اندر جو اتحاد و منفرد کی اشاعت کا ہے،  
فرمانے ہیں کہ

"ایک جہان ہے کہ برگشتہ ہوا چلا جاتا ہے اور جا بجا انگریزی و روسی علوم کو ترستی ہے اور طلبہ کے خیالات جو ان کے خیالوں کے مطابق اسلام کے مخالف ہوئے جاتے ہیں" (ص ۱۹۹)  
ایک طرف وہ اس حال کو دیکھ رہے تھے اور دوسری طرف ان کو یہ نظر آ رہا تھا کہ جدید شبہات و اعتراضات غیر اقوام کی طرف سے علوم و فنون کی روشنی میں اسلام پر جو وارد ہو رہے ہیں ان کے مقابلہ میں جیسا کہ وہی یہ اطلاع دیتے ہوئے کہ

"اس پر ادھر سے نادانوں کی طرف سے صفات لگائے جا رہے ہیں جس سے بے علمی ظاہر  
اپنی علم کے نزدیک ہو اگرچہ جاہل خوش بون اور گواہی مطلب آیات (قرآن مجید) ظاہر نہ ہو  
آگے وہی کہتے ہیں کہ

"پس نادانوں، اس قسم کے نادانوں سے خوش ہوتے ہیں، جو اپنی ترانیان گھار میں پروا نہیں  
اور خاص کر مخالف بہت کچھ سبکی سے ان کو دیکھتے ہیں" (ص ۲۰۰)

اسی موقع پر انھوں نے لکھا ہے کہ

"علم نام مبارکہ در دھاندلی کا نہیں بلکہ واقع کے مطابق جاننے کو علم کہتے ہیں  
پھر اس زمانہ کے اکتشافات جدیدہ اور علمی ترقیوں کا ذکر کر کے علماء کو متوجہ کیا ہے کہ پہلے ان سے واقفیت پیدا کر کے چاہئے کہ مخالفوں کا جواب دیا جائے،

"نہایت ایسے وقت میں بھی خیالات مسودہ پکارتے رہیں اور مشککہ عقلا نہیں" (ص ۲۰۰)  
اور قدیم تعلیم کے نمایندوں کی یہ کیفیت، اور اسی کے مقابلہ میں اسکول اور کالج کے نئے تعلیم

لے روسی علوم و ادب کا ذکر انیسویں صدی میں انگریزی کے مقابلہ میں ممکن ہے، موجب حیرت ہو لیکن مولوی صاحب



کی پیدائش کا سلسلہ ان ہی کے زمانہ میں جو شروع ہو چکا تھا، مولوی صاحب نے اس طبقہ کے متعلق اپنے احساسات ان الفاظ میں ظاہر کئے ہیں کہ

اس عرصہ میں تھوڑے سے علم جدید سے آشنا ہو کر بعض اہم آیات و احادیث کو اس کے مطابق جب نہیں پاتے، تو بخبری ہوتے جاتے ہیں، تاکہ کتب حدیث کو طاق بین رکھنے کی کوششیں سمجھتے ہیں" (ص ۷۳)

خلاصہ یہ ہو کہ سیاسی زبوں حالیوں نے صرف مسلمان ہی کو نکبت وادبار کی ٹھوکروں کا شکار بنا کر نہیں چھوڑ دیا تھا، بلکہ مسلمانوں کے ضعف و ناتوانی کو دیکھ کر اسلام کو بھی پاروں طرف سے مخالفوں نے گھیر لیا تھا اور بے وردی کے ساتھ توہین، اعتراض اور تحقیر کی نکتہ چینیوں کے تیروں کا نشانہ اُسے بنا لیا تھا، مولوی صاحب مرحوم نے مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"اسلام کی شوکت کے مقابلہ میں دم مارنے کی طاقت انھوں نے ممالک اسلامیہ میں دوسرے کوہنی دتھی" (ص ۷۳)

مگر مسلمانوں کی سیاسی بے کسی نے لوگوں کو جی بنا دیا، اداہنی کی شخصی اصطلاحوں میں داریہ ناز آریہ الغرض طرح طرح کے فرقے اٹھ کھڑے ہوئے،

باقی ماضی ۱۹۹۹ء میں نے خاص نظریہ کے تحت اس کا تذکرہ کیا ہے، آج مسیحا صدی میں وہی نظریہ مشابہ ہو چکا ہے، اس خاص نظریہ کا ذکر آگے آئے گا، اپنی ان اصطلاحوں کی تشریح انھوں نے یہ کی ہے کہ دارپرو کو کہتے ہیں، عیسائیوں کا عقیدہ ہے کہ دارپرو چاہے کبھی مسیح اُن کے من ہوں کا کفارہ بن گئے، اس لئے میں عیسائیوں کو داریہ کہتا ہوں، اور داریہ سے وہ ساری قومیں مراد ہیں جو آخرت میں نار (آگ) کی مستحق ہوں گی، لکھا ہے کہ آریہ ایک نیا فرقہ ہمارے زمانہ میں پیدا ہوا ہے جو دیا نند جی کے پیرو ہیں،

(ماضیہ ص ۷۰)

مولوی صاحب کا خیال ہے، اور غالباً صحیح خیال ہے کہ

"اسلام اور قرآن ہی کے چرچے نے آریہ کو جگایا، کہ منہ سے خدا کو ایک کہنے لگے،" (ص ۷۴) اور اسی بنیاد پر موتی پو جا کی مخالفت میں سرگرمی دکھانے لگے، اُن کے اپنے الفاظ میں کہ "قرآن مجید سے وہ توحید جاری ہوئی کہ ایک جہاں جو بت پرستی و افتاب و ماہتاب پرستی و مسیح پرستی، باہیل پرستی، و ملائکہ و جن پرستی، و بھوت پرستی ہیں گرفتار تھا، اُن کو کنارت و جد پر لگا دیا، اور بت پرستوں کو جگایا،" (ص ۷۴)

پھر اس کا تذکرہ کرتے ہوئے کہ قرآن کی یہ برکت کسی خاص ملک اور قوم ہی کی حد تک محدود نہیں رہی ہے بلکہ

"خواہ یورپ میں خواہ افریقہ میں خواہ امریکہ میں"

جہاں کہیں جاؤ گئے تم کو اس اسلامی اور قرآنی برکت کے آثار محسوس ہوں گے، حتیٰ کہ آریہ کے ساتھ فرقہ داریہ کے متعلق فرماتے ہیں،

"قرآن کی بدولت ہے کہ جو کہ مسیح کو بیٹا خدا کا کہنے سے نصاریٰ شراتے ہیں،" (ص ۷۴)

اس میں شک نہیں کہ ہندوستان میں جن ایجادیں نادرہ نمایوں کا تماشا کیے بعد دیگرے ہو رہی تھیں، ان کو دیکھ کر عوام و خواص سب ہی متاثر تھے، مولوی صاحب بھی اس تاثر میں گود و سروں کے شریک ہیں، ایک مرتبہ پر یہ لکھتے ہوئے کہ

"پہاڑوں پران کا (یورپ والوں کا) زور اور سمندر پر"

آگے بیان کرتے ہیں کہ

"واقف کے نزدیک کما بین کہ ایک اندر سے حیدر آباد تک پیش مقام کے قریب پہاڑوں

کو بہا کے اندر سے وہیلے گئے ہیں کہ اوپر نیچے پہاڑ ہی پہاڑ ہیں، اور سمندر کو کوسوں تک پانچوین (۱۹۹۹ء)



حیدرآباد کا لفظ کتاب میں چھاپا ہوا ہے، غالباً بمبئی کی جگہ غلطی سے حیدرآباد کا لفظ قلم سے نکل گیا ہے۔  
 کیونکہ ریشیل جنس دکن والے مفید سے کہتے ہیں، بمبئی ہی کے راستے میں زیادہ بنائے گئے تھے، اور گوان  
 کی تعلیم کلیتہً قدیم ماحول میں ہوئی، لیکن غیرون کے علمی و ذہنی کمالات کے اعتراف میں تنگ دلی سے  
 انھوں نے کمین کام نہیں لیا ہے مثلاً جزائیہ کے علم کی تکمیل و تحقیق میں یورپ والوں نے جو کام کیا ہے  
 اسکی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

”اس عرصہ میں جزائیہ کی تحقیقات ایسے درجہ کو پہنچی ہے کہ مثل ہر کہ ”فردیہ بران تصور نہ باشد“

اور وہ اس کے بھی قائل ہیں کہ

”بیشک تطبیق مسائل عقل و نقل عمدہ شے ہے، جہاں تک ہم پہنچے، (ص ۲۳)

مگر اسی کے ساتھ وہ اس پر بھی لوگوں کو متنبہ کرتے ہیں کہ ”مگر ہر علم کے ضروری بنین کہ  
 یقینی ہیں ہوں، بلکہ زیادہ تر عقلی علوم کے نظریات یقینی ہوتے ہیں مثلاً اطباء کے نتائج کا تذکرہ کرتے  
 ہوئے ایک موقع پر یہ بیان کرتے ہوئے کہ

”طب کے تجربے جو غلط ہیں، اُن کے خلاف کرنے میں ہاکی نہیں، لیکن جو یقینی بات ہو

اس میں مخالفت بڑی سبکی کی بات ہے، (ص ۲۶)

آگے وہی لکھتے ہیں کہ

”بدین وجہ ہم نے کہا ہے کہ جیسے بہت سے قیاسات و تجربے اطباء، ہنود غلط ہیں، جیسے

ہی یونانی دوا کڑی (ص ۲۶)

(باقی)

## اقبال و زمین آرد

ڈاکٹر عشرت حسن صاحب انور ایم اے، پی ایچ ڈی، کچھڑا شیعہ فلسفہ علم یونیورسٹی علی گڑھ

(۳)

پچھلے مضمون میں یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ اقبال بھی جیس وارڈ کی طرح کثرت وجود کو ایک عینی  
 حقیقت سمجھتے ہوئے اپنے فلسفہ کی ابتدا کرتا ہے، ہمارے انھوں کے سامنے جو شے بھی ہے وہ اپنی جگہ پر  
 اور وحید ہے ع

جو ذرہ جس جگہ ہے، زمین آفتاب ہر

اقبال نے اسی خیال کو اس طرح پیش کیا ہے

پسند اسکو (زندگی) تکرار کی خو نہیں

کہ تو میں نہیں، اور میں تو نہیں

یہی خیال جیس وارڈ کے فلسفہ کا بنیادی اصول ہے، اُن کے نزدیک کثرت وجود اعتبار کا

نہیں بلکہ حقیقی ہے، بروٹو اسپنوزا اور ہبہ اوست کے دوسرے قائلین نے وحدت وجود کے تصور

آغاز فکر کر کے کثرت وجود کو صرف اعتباری کہا تھا، اور وحدت وجود کو حقیقت تصور کیا تھا، اور یہ قطعی

اس کا پہلا حصہ جو معارف کے اگست کے نمبر میں شائع ہوا ہے، خوردی کے نظریات سے متعلق تھا، یہ دوسرا حصہ

ان نظریات سے متعلق ہے، جن کا تعلق خدا کے وجود سے ہے



دست ہے کہ اگر فکر کا آغاز وحدت کے تصور سے کیا جائے، تو کثرت کو باطل قرار دینا اور اس کو اعتبار ہی ٹھہرانا لازم آتا ہے۔ یورپین مفکرین اور اسلامی حکماء و صوفیاء نے جہاں کمین بھی وحدت کے تصور سے فلسفہ حکمت کا آغاز کیا ہے (اور حکماء اسلام نے بالخصوص وحدت سے چل کر ہی کثرت کی کوشش کی ہے) وہاں یہ نتیجہ ہمیشہ برآمد ہوا ہے۔

اس کثرت وجود کو اسپنوزا کے خیال کے برعکس قائم، دائم، اور حقیقی ثابت کرنے کے لئے فلسفہ مغرب کی تاریخ میں سب سے پہلے لیبنیز (Leibniz) نے اپنے فلسفہ کی بنیاد کثرت وجود پر رکھی، اور اور وحدت کے تصور کو ایک ضمنی حیثیت دی، اس سلسلہ میں اس کی مونوڈالوجی،

(Monadology) ایک مخصوص اہمیت کی حامل ہے، جمیس وارڈ بھی اسی کے طرز فکر کا مرہون بنتے لیبنیز اور جمیس وارڈ دونوں کے خیال میں ہر شے ایک مخصوص انفرادیت کی حامل، اور اپنی جگہ زندہ اور پائیدار ہے، مادی ذرات بھی اپنی اپنی جگہ منفرد اور کسی نہ کسی طرح سے زندہ و پائیدار ہیں، البتہ ہمارے ادراک کے درمیان اس قدر بعد اور فصل ہے، کہ ہمارے لئے اُن کی انفرادیت منفرد حیثیت کا اندازہ لگانا دشوار ہے، مگر اس کے معنی نہیں کہ وہ ذوق انفرادیت سے یکسر عاری ہیں اگر عقلی سے ایسا تصور کر لیا جائے تو سلسلہ انفرادیت منقطع ہو جائے گا، اور یہ نتیجہ اخذ کرنا لازم ہو گا کہ اگر جمادات ذوق انفرادیت سے عقلی طور پر عاری ہیں، لیکن یہی جذبہ بغیر کسی پچھلے قیام کے نہ جانے کس طرح بچاؤ ایک وجود میں اگر نباتات و حیوانات میں جلوہ نما ہو جاتا ہے؟

۱۰۰ قبل کا طرز فکر ان اصحاب کے متعلق برعکس ہے، اسلامی حکماء و صوفیاء نے عام طور پر وحدت سے چل کر کثرت کو سمجھنے کی کوشش کی ہے، لیکن چونکہ فکر کا آغاز وحدت سے کیا ہے، اس لئے کثرت کا کبھی اعتراف ہی نہیں کر سکے، اقبال نے ان اصحاب کے برعکس کثرت سے چل کر اور اس کثرت کو حقیقی ماننے سے وحدت کو سمجھنے کی سعی کی ہے، کثرت اور وحدت اور جمیس وارڈ (۱۹۳۵ء) کے مابین ۱۹۳۵ء کا واسطہ اقبال بھی لیبنیز سے متاثر ہیں

اس طرح جمیس وارڈ کے نزدیک مادی اشیا بھی جامد، ساکت، صامت، قطعی مردہ اور بغیر ایک مخصوص ذوق انفرادیت کے نہیں شمار کی جاسکتیں، بلکہ وہ بھی ہماری طرح ذوق شخصیت اور شوق انفرادیت کے جذبہ سے سرشار ہیں، اس لئے کائنات کو مادی و غیر مادی دنیا بن تقسیم نہیں کیا جاسکتا، بلکہ مادی دنیا خود جیتی جاگتی، اور ذوق حیات سے سرست دنیا ہے، اور کائنات کو جو ذوق انفرادیت کا منظر ہے، مادی دنیا تصور کرنے کے بجائے اولیٰ یہ ہے کہ بے پناہ منفرد ہستیوں اور شخصیتوں کا حامل قرار دیا جائے، لیبنیز نے ایسی غیر منقسم منفرد، حقیقی مرکز ذات درجہ صفات کو مونیزم (Monadism) کے نام سے تعبیر کیا تھا، مونیزم اور مادی ذرہ میں فرق یہ ہے کہ مونیزم طرح حیات ہونے کی وجہ سے قطعی یکتا ہے، اور مادی ذرات اصول حیات سے قطعی عاری ہیں، اس لئے منفرد اور وحید نہیں کہے جاسکتے، جمیس وارڈ نے لیبنیز کے خیال پر اس قدر اضافہ کیا ہے کہ مونیزم کو غیر منقسم و منفرد مانتے ہوئے شخص "تسلیم کرنا بھی ضروری ہے" ان کے لفظ سے یہ مقصود ہے کہ ہر منفرد اور غیر منقسم مرکز ذات (یعنی مونیزم) مخصوص طلب اور جستجو کی بھی حامل ہے، اب کثرت افراد کو اگر حقیقی سمجھا جائے جیسا کہ جمیس وارڈ نے کیا ہے، تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ نظام عالم میں بے ربطی، بے تعلقی، اور بے نظمی کیوں واقع نہیں ہوتی، کیونکہ کثرت وجود کے اقرار کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ عالم میں ایک طرح کا انتشار و شورشیدگی اور بے نظمی ہونی چاہیے، مگر ایسا نہیں ہے، بلکہ کائنات میں ایک خاص طرح کی ہم آہنگی، توازن اور تنظیم ہے، لیکن اگر ہر ایک فرد اپنے اپنے لئے نفاذ کل ہے، تو پھر مختلف افراد میں توازن، تطابق اور ہم آہنگی کیونکر ہے، اور کس طرح ہے؟

اس کے جواب میں عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ افراد عالم میں یہ توازن اور ہم آہنگی کسی اور بزرگ

(بقیہ ۳۸۴) اقبال اور لیبنیز کا موازنہ کسی ایسے مقالہ میں پیش کیا جائے گا، کثرت کے اعتراف سے آغاز فکر کرنے والے حکماء میں جدید فلسفہ میں سب سے اول لیبنیز ہی کو رکھا جاتا ہے، جمیس وارڈ نے لیبنیز کو اس طرز فکر کا نو کہا ہے، جو کسی حد تک مبالغہ ہے، یونانی فلسفہ میں ڈیما کریٹس اور لیوسیپس اسی طرز فکر کے حامی رہ چکے ہیں



بالا تر ہستی یعنی ذات باری تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہے، اُس نے یہی مہین کہ کائنات عالم کو خلق کر دیا بلکہ اس کے ہر ایک واقعہ اور ہر ایک فعل کو پہلے سے متین بھی کر دیا ہے، اور جب کائنات کے ہر واقعہ کا تعلق ایک صاحبِ ارادہ عقل و ہوش ہستی سے ہو، نظامِ عالم میں جو کچھ تنظیم اور ترتیب دکھائی دیتی ہے، وہ اسی بزرگ و برتر ذاتِ مطلق کا فیض ہے، مذکورہ بالا سوال کا یہ جواب تاریخِ فلسفہ میں بہت عام اور بہت مقبول ہے اور آسان بھی ہے جس وارڈ کا خیال ہے کہ عالم کائنات کے نظم و نسق، اور ہم آہنگی کو سمجھنے کے لئے اگر باری تعالیٰ کا تصور اس طرح کیا جائے گا، جس طرح اوپر پیش کیا گیا ہے، تو وہ کثرتِ وجود کی بنیادوں کو ہی متزلزل کر دے گا، یعنی اگر خالقِ مطلق نے ہمیشہ کے لئے ہر ایک شے ہر ایک واقعہ اور ہر ایک فرد کے وجود اور اُس کے تمام اعمال و افکار پہلے سے ہی مقرر کر دیئے ہیں، تو اُس کے معنی یہ ہیں کہ باری تعالیٰ کے وجود کے علاوہ تمام افراد اور اشخاص کا وجود محض اعتباری اور قطعی غیر حقیقی ہے،

اسی بات کو لیبینز نے بہت پر زور طریقہ سے اس طرح کہا تھا، اگر خلاقِ اعظم نے تخلیق کرنے والی مخلوق مہین فرمائی تو سمجھو کہ گویا کہ اُس نے کچھ تخلیق ہی مہین فرمایا، اب اگر نظامِ عالم کی ہم آہنگی اُس کے حسنِ توازن اور تناسب کو باری تعالیٰ کے وجود سے منسوب کرتے ہیں، تو کثرتِ وجود غیر حقیقی اور اعتباری ٹھہرتا ہے، اور اگر باری تعالیٰ کے وجود سے منسوب نہ کریں تو پھر عالم کی تنظیم اور اُس کی ہم آہنگی کو سمجھنے کے لئے کوئی سہیل نظر نہیں آتی،

جیس وارڈ اس دشواری سے گھبرا کر مہین قیام نہیں کرتا، بلکہ وہ نہ تو خدا کے وجود سے ہی نفوذِ بالکھار کرتا ہے، نہ عالم کے سلسلہِ نظم و ضبط کا منکر ہے، اور نہ کثرتِ وجود کو محض اعتباری تصور کرتا ہے، بلکہ وہ عالم کی ہم آہنگی کی توجیہ بہت انوکھے طور پر پیش کرتا ہے، اور اس حل میں وہ خدا کے وجود کے اقرار کو کسی حیثیت سے بھی ضروری نہیں سمجھتا، مگر اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہو گا کہ جیس وارڈ نے خود باری تعالیٰ کے وجود ہی کا منکر ہو گیا ہے، خدا کے وجود کے لئے اس کے دلائل و دوسرے قسم کے ہیں، جو یہ مہین پیش کئے

جائیں گے، البتہ اس کا یہ ضرور خیال ہو کہ عالم کے نظم و نسق میں ہم آہنگی کو باری تعالیٰ کے وجود کا اقرار کئے بغیر بھی دوسری طرح سے سمجھا جاسکتا ہے، لیکن اس کے معنی یہ ہرگز مہین ہیں کہ باری تعالیٰ کے وجود کا یکسر انکار مقصود ہے،

جیس وارڈ کا خیال ہے کہ عالم کی ہم آہنگی، توازن اور نظم و نسق خود بخود اس طرح پیدا ہو گیا ہے جس طرح کہ کسی معاشری، قبیلی یا ملکی نظام میں مختلف افراد کے مابین ملنے جلنے سے ایک نظامِ فکر و عمل وجود میں آجاتا ہے، مثلاً افراد کے آپس میں ملنے جلنے سے ہر ملک و ملت کی کچھ ایسی مخصوص روایات و رسومات، عادات اور خصوصیات متین ہو جاتی ہیں، جو اگرچہ شروع شروع میں افراد ہی کی انتخاب کی ہوئی ہوتی ہیں، لیکن بعد میں افراد کے لئے انہی ضروری ہو جاتی ہیں کہ ان کو نذرانہ ذکر نایا اُن سے ہٹ کر کوئی عمل کرنا قطعی ناممکن ہو جاتا ہے، ایسی رسم و روایات کو اس ملک یا ملت کی خارجی مدیج کے نام سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، اسی نکتہ کو اس طرح سمجھا جاسکتا ہے کہ کسی فوج کے افراد جب ہ فوج سے خارج کر دیے جائیں تو آپس میں کوئی ہم آہنگی اور تعلق نہیں رکھتے اور ہر فرد اپنی اپنی جگہ بالکل آزاد اور خود مختار معلوم ہوتا ہے، لیکن یہی افراد جب فوج کے سپاہی بنکر کام کرتے ہیں تو ان کے درمیان خود بخود ایک قسم کی ہم خیالی، ہم آہنگی، اور ہم فرائی پیدا ہو جاتی ہے، اگرچہ موخر الذکر صورت میں بھی اُن میں ہر ایک فرد اپنی ذاتی آزادی سے کسی طرح بھی محروم نہیں ہے، مگر آزاد ہوتے ہوئے بھی کسی مقصود کا پابند ہے، اس پابندی کی وجہ سے ایک دوسرے کا شریک کار، ہم خیال اور ہم نوا ہے، فوج میں داخل ہونے سے پہلے، ان افراد کے درمیان کوئی بھی ہم آہنگی موجود نہیں تھی، لیکن فوج میں داخل ہوتے ہی یہ افراد منتشر اور ایک دوسرے سے غیر متعلق مہین رہے، بلکہ اس طرح متعلق ہو گئے کہ اُن کے درمیان ایک مخصوص نظم و ضبط قائم ہو گیا، جس کی وجہ سے یہ تمام افراد و فوج کے نام سے موسوم ہوئے، جیس وارڈ کا خیال ہے کہ عالم کی ساخت بھی ذرات کے بجائے افراد ہی سے وابستہ ہے، اور جیسا کہ مذکورہ بالا مثالوں سے یہ نفی ترکیب اور اس روح کا خارج میں اعتبار کرنا ہم آہنگی کی پروا اور خیال کا نتیجہ ہے،



ثابت ہوان کے آپس میں ملنے جلنے سے ایک خارجی روح جس کو ہم خارجی نظام فکر و عمل بھی کہہ سکتے ہیں، وجود میں آجاتی ہے، کائنات عالم میں بھی یہی خارجی روح کار فرما ہے، اور اسی کی وجہ سے پورا عالم کائنات ہم آہنگی، توازن اور تناسب کا منظر ہے،

یہ ہم آہنگی ترتیب اور تنظیم ہماری آپ کی بلکہ کائنات کے تمام افراد کی پیدا کی ہوئی ہے، اس طرح ہر ایک فرد کی خود مختاری اور آزادی بھی قائم رہتی ہے، اور وہ کائنات کے نظم و ضبط کا موجب قرار پاتا ہوئے، باری تعالیٰ کی صفت تخلیق کا خود بھی حامل نظر آتا ہے، اس لئے وجود کے معنی ہی تخلیق ٹھہرتے ہیں اگر کوئی شے یا شخص ذوق تخلیق سے عاری ہے، تو یہ سمجھنا چاہئے کہ گویا وجود ہی سے خارج ہی ذوق تخلیق کا مظاہرہ قلب کی گہرائیوں میں بہت آسانی کے ساتھ محسوس کیا جاسکتا ہے، ہر ایک فرد اپنی جگہ اپنی تکمیل ذات و شخصیت اور انفرادیت میں لگا ہوا ہے، یہ کوشش کس طرح شروع ہوئی یہ ہمارے لئے بہت اہم سوال ہے، اور اس کا جواب صرف ایک ہی طرح ممکن ہے، اور بقول جیمس کے ہم کو ایک ایسی قادر مطلق ذات پر ایمان لانا پڑتا ہے، جس نے یہ سارا تماشا شروع کیا ہے، اور جس کی چشم توجہ سے اس ذوق طلب کی ابتدا ہوئی ہے،

اس بزرگ و برتر ذات خداوندی کے وجود کے ثبوت کی ایک اور دلیل بھی ہے، جو ہمارے ایمان کو کسی قدر مزید تقویت پہنچاتی ہے، ہم ابھی کہہ آئے ہیں کہ ہر ایک شے ذوق تکمیل کے جذبہ سے سرشار ہے، اور ہر وجود ارتقائی منازل طے کرتا، اور جمادات و نباتات کے مقامات سے گزرتا ہوا، حیوان

سے ذوق تخلیق کا مظاہرہ خارج میں بھی ہو سکتا ہے، مثلاً ذوق تعمیر میں شہر و ادب میں نغمہ و سرود وغیرہ میں لیکن یہ خارجی مظاہر بھی حقیقت قلب کی گہرائیوں سے معرض وجود میں آئے ہیں جیمس وارڈ نے اس خارجی مظاہرہ کا ذکر نہیں کیا، لیکن اقبال کے یہاں اس پر کافی روشنی پڑتی ہے، اسے فرد کا لفظ صرف انسانوں تک ہی محدود نہیں ہو، بلکہ جیسا کہ اوپر لکھا ہے، اور حیوانات اور ہر مادہ ایسی اشیاء کو بھی شامل ہے جہاں جیمس وارڈ

اور انسان کی بندوبست تک پہنچنے کی سعی میں لگا ہوا ہے، لیکن ارتقائی سلسلہ کو اسی پر ختم تصور کر لینا اصول ارتقا کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہوگا، یعنی جس سیڑھی سے ہم انسانی بلندستی تک پہنچے ہیں، اور جس اصول ارتقا پر ہم نے اپنے فلسفہ کی بنیاد رکھی ہے، اس کو رد کر دینے کے ہم معنی کہا جائے گا،

اب اگر ارتقا کا اصول جاری و ساری ہے، اور ہم نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے، تو پھر انسانوں کے علاوہ بھی لامحدود قسم کی شخصیتوں کے امکانات لازمی باقی رہتے ہیں، اس طرح ذہن رسا دوراء اور ارادے کے مقام پر پہنچ کر عجز و دماغی کے ساتھ باری تعالیٰ کے وجود کا اقرار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، نیز ارتقا کے اصول کو ماننے کے بعد یہ بھی تسلیم کرنا لازمی ہو جاتا ہے کہ عالم ارض و خاک و باؤ ہی تنہا ایک عالم نہیں ہے، بلکہ اس کے علاوہ بھی مختلف النوع مخلوقات کے لئے مختلف النوع جہانوں کا اقرار کرنا لازم آجاتا ہے اور اس سے یہ صریح نتیجہ نکلتا ہے کہ ان تمام عالموں کو منظم و منسلک کرنے کے لئے بھی اسی طرح ایک خارجی روح کی ضرورت ہے جس طرح ہم اس عالم میں نظم و نسق پیدا کرنے کے لئے ایک روح کا اقرار و اعتقاد کر چکے ہیں، اور جو مرکز وجود و اتحاد عالموں اور بے شمار مخلوقات میں ہم آہنگی توازن اور ترتیب پیدا کرنا والا ہو، وہ اعلیٰ ترین اور قادر ترین ذات خداوندی ہی ہو سکتی ہے، لیکن یہ ذات جیسا کہ ہم پہلے واضح کر چکے ہیں ایسی ہونی چاہئے جس کے وجود سے ہماری اور آپ کی خود مختاری اور خود نگاہی ختم نہ ہو جائے، ہم آپ اور تمام کائنات باری تعالیٰ ہی کی قوت تخلیق کا حضور ہیں، اور اس نے کائنات کے ذرہ ذرہ کو اس طرح خلق کیا ہے کہ ہماری مخلوق اپنی اپنی جگہ ذوق تخلیق اور شوق تکمیل سے سرشار ہے،

(ابقہ حاشیہ ص ۲۸۸) کے نزدیک یہ ایمان صرف ایمان بالغیب ہی رہتا ہے، اور یقین کی منزل تک کبھی نہیں پہنچتا، لیکن اقبال کا مصل اس سے بالکل مختلف ہے، جس کو اگلے مقالہ میں پیش کیا جائے گا اس ذوق ارتقا کا مفروضہ کثرت کے فلسفہ کی جان ہے، اگر کثرت وجود اپنی اپنی جگہ ہے جس میں اطمینان قرار دینے جائیں، تو عالم میں کچھ کسی فرد و ارتقا کے امکانات ہی باقی نہیں رہتے،



اقبال جیمس وارڈ کے فلسفہ سے کس قدر متاثر ہیں؟ یہ مذکور بالا تہید اور اس مضمون کے پہلے حصہ کو پڑھ کر اصحاب بصیرت پر کس قدر واضح ہو گیا ہوگا، مگر پھر بھی آئنا عرض کرنے کی ضرورت ہے کہ

۱۔ اقبال بھی جیمس وارڈ کی طرح کثرت وجود کے قائل ہیں اور اس کثرت کو حقیقی سمجھتے ہوئے اپنے فلسفہ کی ابتدا کی ہے اور انھوں نے اس سلسلہ میں بعض نظریات جیمس وارڈ سے ضرور قبول کئے ہیں لیکن کثرت کو حقیقی سمجھنے کا سب سے پہلا خیال غالباً ان کو ابن سینا کے مطالعہ سے ہوا ہوگا جس کو خود انھوں نے فلسفہ عجم میں کثرت کا مانی ثابت کیا ہے چنانچہ ابن سینا کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اشیاء کی ساخت ہی کچھ اس طرح کی ہے کہ وہ وجود کو عدم وجود پر ترجیح دیتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں ہر ایک شے عدم وجود کے مقابلہ میں قیام وجود کی فریضہ نظر آتی ہے اور انفرادیت کے ذوق میں سرشار ہے مگر اس کا حصول بقدر مراتب ہی ہو سکتا ہے

۲۔ اقبال جیمس وارڈ کے اس خیال کے بھی مؤید معلوم ہوتے ہیں کہ کثرت وجود کو حقیقی ماننے کے بعد ہی تکمیل ذات کی جدوجہد قائم اور ارتقاء کی کوشش برقرار رہ سکتی ہے اور نہ پھر ساری جدوجہد محض بے گام و گریہ سوال پھر بھی لائیں۔ وہ جانتا ہے کہ آخر یہ کوشش کیوں ہے اور کس مقصد کے حصول کے لئے ہے اس طرح اقبال وہ پردہ جیمس وارڈ کے مدارج حیات کے اصول کو بھی تسلیم کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں کہ کثرت وجود کے مختلف مدارج ہیں، مگر ہر جگہ یہ کوشش جاری و ساری ہے کہ تکمیل ذات کے اعلیٰ ترین مراتب تک پہنچا جاسکے یہی مدارج وجود (Principle of continuity) کا مفروضہ اور ارتقاء کا اصول فلسفہ کثرت کے دو بنیادی نظریات ہیں جن کو اقبال من و عن غور پر قبول کرتے ہوئے معلوم

اقبال اور جیمس وارڈ کے متبادل شائع شدہ معارف انگلستان Melaptrycos

معارف چوکما ٹائپ شدہ کاپی میں دیئے ہوئے نہیں ہیں اس لئے قارئین یہ مذکور بالا

مقام خود کمال لین Principle of continuity

ہوتے ہیں البتہ ارتقاء کے اصول میں اس قدر اضافہ کرتے ہیں کہ صرف افراد ہی کا نہیں بلکہ سارے عالم کا ارتقاء وجود میں آ رہا ہے کیونکہ عالم زیادہ سے زیادہ مرتب و منضبط ہوتا جا رہا ہے اور عالم کے تمام افراد ایک دوسرے سے قریب تر ہو رہے ہیں اور ان کی آپس کی اجنبیت اور غیر رفتہ رفتہ دور ہوتی ہوئی نظائر ہی سے "اور امید ہے کہ ایک دن یہ تمام ایک ہی مرکز پر آئیں گے یہی وہ مرکز ہے جس کو اسلام کے نام سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اس لئے اسلام کو عالم کی تادمیخ میں باہم اور ارتقاء کی تادمیخ میں بالخصوص ایک خاص اہمیت دینا ضروری ہے

افراد کے ارتقاء کے متعلق بھی اقبال نے جیمس وارڈ کے نظریہ ارتقاء پر ایک نئے خیال کا اعتراف کیا ہے جبکہ اس مضمون کے پہلے حصہ اور کسی حد تک زیر تحریر مضمون کے آغاز میں بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ اگرچہ جیمس وارڈ نے ارتقاء کے لئے انفرادیت کی تکمیل کو مقصد قرار دیا تھا، لیکن یہ پوری طرح واضح نہیں کیا ہے کہ انفرادیت سے ان کا کیا مقصد ہے اقبال نے انفرادیت کے معنی اس قدر مفصل بیان کئے ہیں اور اس کو اس قدر دہرائے ہے کہ یہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا تمام فلسفہ انفرادیت کی تفسیر و تفسیر تک محدود ہے اس کی تشریح و تفسیر کہ انفرادیت کے معنی اقبال کے یہاں کیا ہیں اقبال اور وارڈ کے موازنہ میں جو اس سلسلہ مضامین کی آخری گڑھی ہوگی واضح کی جائے گی

اقبال کا خیال ہے کہ فلسفہ کی ابتدا کثرت سے ہوئی چاہئے اور کثرت کے بغیر چہا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے زندگی میں ذوقِ عمل اور شوقِ کردار کا جذبہ قائم نہیں رہ سکتا مگر کثرت کے لفظ میں جو غیریت اور اجنبیت کا پہلا ہے یعنی یہ تصور کہ ہم دوسروں سے مختلف ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ دوسروں سے مختلف ہونے ہی میں انفرادیت کا رازِ غہر ہے وہ کسی حد تک اعلیٰ ترین شخصیت کے حصول کی اعلیٰ ترین تعبیر کردار اعلیٰ ترین انعام ہے اور یہی خیال و نیم جیمس سے ماخوذ ہے اقبال اس مقام پر پہنچ کر



جیس دارڈ کا ساتھ چھوڑ کر ولیم جیس کے ہنر ابن جاتے ہیں، اس کی تفصیل اگلے مقالہ اقبال اور ولیم جیس میں بیان کی جائے گی اقبال نے اس اشکال کو کہ ہماری خودی کی وجہ سے ہمارے اور دیگر افراد کے درمیان اور ہمارے اور کائنات باری تعالیٰ کے درمیان جو اجنبیت اور غیریت ہے، وہ کس طرح دور ہو، فلسفہ خودی کو فلسفہ بے خودی سے ہم آہنگ کر کے بڑی خوبی سے دور کر دیا ہے، جو ان کی بہت بڑی کامیابی ہے، ختم کتاب پر اقبال فلسفہ خودی کی تائید میں نظر آتے ہیں، یا فلسفہ بخودی کے حامی ثابت ہوتے ہیں، اس کا فیصلہ اقبال اور ولیم جیس کے موازنہ کے بعد ناظرین خود فرمایں گے، اور اگر وہ ان کو خودی کی حمایت میں نظر آئیں، تو شاید یہ وہ خودی نہ ہوگی جس کے دھندلے سے نقوش ہر ایک ذہن میں موجود ہیں، اور جس کا ذکر ہم خود اقبال اور نیلے کے موازنہ میں کر آئے ہیں، اور اگر بالفرض بے خودی کے موبہ ظاہر ہوں، تو وہ بے خودی شاید اس بے خودی سے مختلف ہوگی جس کی تبلیغ شیخ اکبر اور حافظانے کی ہے اور اگرچہ ہمارا خیال ہے اور ممکن ہے یہ خیال تعجب انگیز معلوم ہو کہ اقبال کے لئے شیخ اکبر سے بھی دامن بچا کر آگے بڑھ جانا نہایت مشکل مرحلہ رہا ہے۔

اقبال ایک اور لحاظ سے بھی جیس دارڈ سے متناظر نظر آتے ہیں، جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں، جیس دارڈ نے خدا کے وجود کو صرف عقلی استدلال سے ثابت کرنے کی کوشش کی تھی، اس بارے میں ان کی دہلیز دہلیز جو اوپر گزر چکی ہیں، خدا کے وجود کے صرف "امکان" کی طرف اشارہ کرتی، اس کو ثابت کرتی ہوئی قطعی نہیں معلوم ہو تین، مثلاً ایک دلیل یہ ہے کہ انفرادیت کے حصول کی کوشش بغیر باری تعالیٰ کے وجود کے سمجھ میں نہیں آ سکتی، اور اس کو تسلیم کئے ہوئے بغیر یہ نہیں بتایا جاسکتا کہ انفرادیت کے حصول کی یہ مسلسل کوشش کس طرح شروع ہوئی، اور کیوں شروع ہوئی، اقبال کے فلسفہ کی روشنی میں یہ دلیل بہت کمزور ہے، اس سے نہ تو باری تعالیٰ کا وجود ہی ثابت ہوتا ہے، اور نہ یہ معلوم ہو سکتا ہے اس نکتہ پر بھی اگلے مضمون میں جو اقبال اور ولیم جیس سے متعلق ہوگا، بالواسطہ طور پر روشنی پڑے گی،

کہ باری تعالیٰ نے آخر انفرادیت کے حصول اس کے جذبہ اور اس کے لئے تنگ و تنگ کو کیوں پسند فرمایا، جیس دارڈ کی دوسری دلیل نہایت کمزور ہے، وہ دلیل یہ ہے کہ انفرادیت کے مختلف مارج و مقامات کو دیکھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ شاید کوئی ایسا مقام بھی ہے، جہاں انفرادیت کسی منفرد فرد کو بہتر ہستی میں بدرجہ کمال جلوہ افروز نظر آئے، یعنی جب ارتقاء کی انتہائی منازل خیال کے ذریعے کی جائیں تو ایک مقام پر باری تعالیٰ کے وجود کو تسلیم کر لیا پڑتا ہے، لیکن یہ دلیل بھی صرف امکان کا راستہ صاف کرتی ہے، باری تعالیٰ کے وجود کے قطعی ثبوت کی غماز نہیں ہے۔

اقبال جیسا کہ ہم اس سلسلہ کے سب سے پہلے مضمون میں عرض کر چکے ہیں، برگسان سے بہت متاثر ہیں اور ہر حقیقت کو جاننے کے لئے عقل خجستہ پاتے بجائے وجدان کو واحد معتبر ذریعہ سمجھتے ہیں، اس لئے باری تعالیٰ کی ذات اقدس کے اقرار کے لئے وہ کائنات کی طرح عقل کی رہبری کو قطعاً بیکار سمجھتے ہیں، ہاں وجدان کے ذریعہ شاید اس اعلیٰ اور ارفع مقام وحدیت کا کوئی ہلکا سا جلوہ قلب و نظر کو سیراب کر سکے، اس وجدان میں اگرچہ اقبال صوفیائے کرام و حکماء اسلام کے افکار اور مشاہدات سے کافی متاثر ہیں، لیکن بعض حیثیتوں سے وہ ان کے بھی پابند نہیں معلوم ہوتے، اور بعض حیثیتوں سے وہ حضرت مجدد و صاحب سے بھی متاثر نظر آتے ہیں، وہ بھی ان کے ذوق دیوانگی کا دیرینک ساتھ نہیں دیکھتے، البتہ مولانا رومی علیہ الرحمہ ان کے لئے آخر تک شمع ہدایت بنے رہے، اس کی تفصیل آئندہ کسی نمبر میں پیش کی جائے گی،

۱۔ اقبال اور جیس دارڈ کے نظریہ خدا میں بھی کافی فرق ہے جس کی بنا پر اقبال آگے چل کر بجائے جیس دارڈ کے ولیم جیس کو اپنا رہنما قرار دے لیتے ہیں، اس کی تفصیل چونکہ اگلے مقالہ کا موضوع بنے گی، اس لئے یہاں قلمرو کی جاتی ہے،



# تلخیص و تبصرہ

## انڈونیشیا

مشرق وسطیٰ میں رہنے والے ایک نو مسلم انگریز ہیں، اب آج کل انڈونیشیا میں مقیم ہیں، انھوں نے مختلف جرائد و رسائل میں انڈونیشیا کے سیاسی، مذہبی اور معاشرتی مسائل پر بہت سے مضامین لکھے ہیں، ان کا لٹریچر لاہور میں ان کا ایک مضمون *Some aspects of modern Javane* کے عنوان سے شائع ہوا تھا، اس کی تلخیص ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:-

انڈونیشیا جزیروں کا ایک مجموعہ ہے جو پانچ ہزار میل تک پھیلا ہوا ہے، ان میں سے بعض جزیرے مثلاً سوماترا اور بورنیو دنیا کے سب سے بڑے جزیروں میں شمار ہوتے ہیں، جاوا بڑا تر ہے، اس کی آبادی بھی سب سے زیادہ ہے، یہ تمام جزیرے خط الاستوا یا اس کے جنوب میں واقع ہیں، اس لئے یہاں بڑی ریزر بی ہے، اور موسم ہمیشہ گرم رہتا ہے،

یہاں سینکڑوں زبانیں بولی جاتی ہیں، لیکن عام مشترکہ زبان مالے ہے، جس کو گزشتہ بیس سال کی کوششوں سے جدید رنگ میں ڈھال کر فنی ضرورتوں کے مطابق بنالیا گیا ہے، اور یہ زبان اب "بھاسا انڈونیشیا" کہلاتی ہے، بہت سے ملکی باشندوں کے لئے مالے ایک اجنبی زبان ہے، گو یہ زبان ان کی مقامی بولیوں سے بہت ملتی جلتی ہے، اور اس کو لاکھوں باشندے بولتے ہیں، غیر ملکیوں بلکہ ملک کے مختلف فرقوں سے بول چال ملے ہی میں کی جاتی ہے، اس زبان میں سنسکرت، تامل، فارسی، عربی، چینی، پرتگالی اور ڈچ زبان

کے بہت سے الفاظ ہیں، جاوا میں تین زبانیں بولی جاتی ہیں، مغربی جاوا میں سنڈانی، مشرقی جاوا میں مدوری اور وسط جاوا میں جاوی مستعمل ہے،

آٹھویں صدی عیسوی میں ہندو اور بودھ مذہب کے پیرو دونوں جاوا کے وسط میں پہنچ گئے تھے، ان کے اثر سے عام باشندے ہندو مذہب کی طرف مائل ہوئے، اور بودھ مذہب اونچے طبقے میں محدود رہا، چنانچہ سنسکرت زبان یہاں اچھی طرح پھیلی، اسی لئے جاوی زبان میں نصیب زیادہ ایسے الفاظ ہیں جن کی اصل سنسکرت ہے، بودھ مذہب کے پیروں پر ہندوستان میں تشدد ہونے لگا، تو یہ مذہب اسی جزیرہ میں آکر پناہ گزین ہوا، چنانچہ نوین صدی عیسوی میں بودھ بدھ درجہ جاوا کے دارالسلطنت ہو گیا کرتا کے پاس واقع ہو رہا، بہت سی عبادت گاہیں بنائی گئیں، ان کے کھنڈرات بودھ مذہب کے طرز تعمیر کی اب تک بہترین یادگار ہیں، اور جس ملک میں گوتم بدھ نے جنم لیا، وہاں کی کوئی عمارت ان سے زیادہ پرشکوہ نہیں ہے، ان عمارتوں کو جن حکمرانوں نے بنوایا، ان کے نام معلوم نہیں ہیں،

جاوا میں ہندو اور بودھ مذہب کا غلبہ سولہویں صدی عیسوی تک رہا، لیکن اس کے بعد اسلام پھیلنے لگا، مسلمان ملک کی بندرگاہ سے داخل ہوئے، جو ملایا کے وسط میں واقع ہے، اس بندرگاہ میں ہندوستان، ایران، چین، جاوا اور جاپان سے تاجروں کی بڑی جماعت آتی جاتی رہی، یہاں مسلمانوں کی حکومت قائم ہوئی تو جاوا سے آنے والے تاجر اسلام کی طرف مائل ہونے لگے، یہاں وہ اسلام قبول کرتے پھر جاوا جا کر اس کی تبلیغ بھی کرتے، کچھ تاجر ایران اور گجرات سے آکر جاوا کے ساحلی علاقوں میں آباد ہو گئے، تو انھوں نے یہاں کے باشندوں کو بت پرستی سے باز رکھنے کی کوشش کی، جاوا کی ہندو سلطنت جاپت کے دربار میں کچھ مسلمان تاجر ملازم بھی ہو گئے، اس ریاست کے راجہ نے ایک انانی مسلمہ سے شادی بھی کر لی، جس نے درباریوں کو اسلام کی طرف مائل کرنا شروع کیا، چنانچہ خود راجہ کا یہ عقیدہ ہو گیا کہ بودھ مذہب اور اسلام کے مقاصد میں کوئی زیادہ اختلاف نہیں، اور اس نے اپنی رعایا کو اجازت



ویدی کہ وہ چاہیں، تو اسلام قبول کر سکتے ہیں، سولہویں صدی عیسوی میں اسلام کی اشاعت زیادہ بڑھ گئی، اور بہت سے باشندے مشرق باسلام ہوئے، اگر انھوں نے بت پرستی تو چھوڑ دی، لیکن ان کے پرانے اعتقادات اور مراسم میں زیادہ تغیر پیدا نہ ہو سکا، اور اب تک اسلام کے ساتھ ساتھ ان کی بہت سی روایتی چیزیں باقی ہیں، سترہویں صدی میں جاوا سے ہندو مذہب کا خاتمہ ہو گیا، اور اب یہ پہاڑی علاقوں میں محدود ہو کر رہ گیا ہے، مشرقی جاوا کے بعض گاؤں والے ابھی تک ہندو مذہب کے پیرو ہیں اور جزیرہ جاپا کے علاوہ انڈونیشیا کے پورے باشندوں کا مذہب اسلام ہے،

جاوا دنیا کا سب سے زیادہ آباد جزیرہ ہے، ۶۸۰ فی صدی آبادی زراعت پیشہ ہے، لیکن ان کی مزدوری ایک پیشہ ور ہے، ان کے پاس کاشت کے لئے آبی زمینیں نہیں ہیں کہ وہ پوری آبادی کے لئے چاول پیدا کر سکیں، زیادہ تر زمینوں میں چائے، قہو، شکر، ابرو وغیرہ کی کاشت ہوتی ہے، اسی لئے چال کی پیداوار زیادہ نہیں ہوتی، دنیا کی ۹۰ فی صدی کونٹن کی پیداوار جاوا ہی میں ہوتی ہے، دنیا کے بازار میں ۸۵ فی صدی سیاہ مرچ جاوا ہی سے برآمد کی جاتی ہے، ان اشیاء کا تجارتی منافع ہالینڈ والوں کی جیب میں جایا کرتا تھا، اور یہاں کے اصلی باشندوں کی زندگی تقریباً فاقہ ہی میں گذرتی تھی، ڈچ حکومت کی تجارتی پالیسی یہ بھی رہی کہ انڈونیشیا کے بازار میں ہالینڈ کے علاوہ کسی اور ملک کی چیزیں نہ آنے پائیں اسی لئے یہاں کا بازار ہالینڈ والوں ہی کے ہاتھ میں رہا، ملکی باشندوں کو تجارت میں بڑھنے کا موقع ہی نہیں دیا گیا، یہاں کے صرف پانچ صدی باشندے چھوٹی چھوٹی تجارت کیا کرتے ہیں، وہ بیرونی دنیا کے تجارتی حالات سے بالکل ناواقف ہیں، اور نہ وہ تجارت کرنے کے طریقوں کو جانتے ہیں، اسی لئے ان میں کوئی بڑا سرمایہ دار نہیں، اور نہ کسی خاندان میں کوئی بڑی دولت ہے، دولت اور سرمایہ ان چینیوں کے پاس ہے، جو یہاں آکر آباد ہو گئے ہیں، انھوں نے بعض جگہوں کے بازار پر اس طرح قبضہ کر لیا ہے کہ وہ ان سستی چیزیں ہی نہیں سکتیں، اور وہ سو میں ہزار کا منافع پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، انڈونیشیا

اور فرانس کی بنی ہوئی اشیاء کی نقل اتار کر بازاروں میں اس طرح فروخت کرتے ہیں کہ خریداروں کو نقل اور اصل میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا، اپنی دبا جن اپنے قرضوں کا سود بھی بہت زیادہ وصول کرتے ہیں، سود خواروں کے منظم سے بچنے کے لئے ان کی دوکانیں جابجا پائی جاتی ہیں، ان کی ایک سرکاری دوکان ڈچ حکومت کی طرف سے بھی قائم کی گئی تھی، جو ان کے جانے کے بعد بھی قائم ہے،

انڈونیشیا میں ڈچ حکومت کے زمانہ میں تعلیم زیادہ نہیں بھیلی، اشیاء پسند باپ ہی اپنے لڑکے کو اسکول بھیجا پسند کرتا، طلبہ کو ڈچ زبان کے ذریعہ تعلیم دی جاتی، ایک لاکھ میں ایک لڑکا تعلیم پاتا، اس پر بھی اس کو اپنی قومیت اور رنگ کی وجہ سے وہ عمدے نہیں ملے، جو ایک ڈچ کو آسانی سے مل جاتے، وہ عموماً مسمولی تنخواہ پر کسی دفتر میں کلرک مقرر کر دیا جاتا،

یہ تعجب کی بات ہے کہ جہاں بودہ مذہب کے کچھ کو بہت زیادہ فروغ ہوا تھا، وہاں کے ۹۰ فی صدی باشندے ان پر تھ ہیں جب یہاں اسلام کی تبلیغ و اشاعت شروع ہوئی، تو اسی کے ساتھ ڈچ حکومت بھی قائم ہو گئی، اسی لئے یہاں اسلامی کچھ کا کوئی اعلیٰ معیار قائم نہیں ہونے پایا، لیکن اب جب کہ انڈونیشیا کو آزادی مل گئی، اسلامی طرز پر تعلیم حاصل کرنے کا ایک عام شعور پیدا ہو گیا، اور جو گجرات میں ایک اسلامی یونیورسٹی بھی قائم کی جا رہی ہے، یہاں پہلے سے گاجامادایونیورسٹی ہی جو ثقافتی لحاظ سے ہندوؤں اور بودھوں سے قریب تر، ڈچ حکومت نے ملکی کچھ کو ترقی کرنے میں ہمیشہ رکھا، ڈچین ڈالین یہاں کے باشندوں کو مغربی تمدن سے کچھ چوندہ رکھنے کی کوشش کی، تاکہ وہ اپنی ثقافتی وراثت کی طرف مائل نہ ہونے پائیں، اور قومی طرز کے تعلیمی ادارے قائم نہ کر سکیں، لیکن اب تعلیمی ترقی کی رفتار بہت تیزی سے بڑھ رہی ہے، پہلے اعلیٰ تعلیم کے لئے صرف تین اسکول تھے، اب دس ہیں، پہلے انڈونیشیا میں کل چھ سو طلبہ تھے، اب نو ہزار ہیں، اور ابتدائی تعلیم کا سامان تو اب تین کروڑ بچوں کے لئے کیا گیا ہے، پورے انڈونیشیا میں تعلیم حاصل کرنے کا ایک عام جذبہ پیدا ہو گیا ہے، صدر جمہوریہ بھی اس جذبہ کو ترقی دینے میں ہر قسم کی امداد پہنچا رہے ہیں، علاقائی اختلافات کو دور کرنے کی ہم



جاری ہو، اور شخص کو یہ تاکید کی جاتی ہے کہ وہ ہر وقت ایک ہی زبان یعنی ”بہا سا انڈونیشیا“ میں گفتگو کرے، لیکن پھر بھی اپنے طبقہ کے لوگ ڈچ زبان ہی میں گفتگو کرتے ہیں، اور کوئی غیر ملکی ان سے ان کی قومی زبان میں بولنے کی کوشش کرتا ہے، تو اس کا جواب وہ ڈچ زبان ہی میں دیتے ہیں، لیکن اس میں شک نہیں کہ انڈونیشیا والوں کو ترقی کرنے اور آگے بڑھنے کی لگن پیدا ہو گئی ہے، روکیا (یعنی آزادی) ہر بڑھے جوان اور بچہ کی زبان پر ہے، اور یہ ملک ایسا شاہراہ پر گازن ہو گیا ہے، جس پر چل کر وہ مغرب اور مشرق کی طاقتوں کے ساتھ ایک مساویہ نہ درجہ حاصل کر لے گا، گزشتہ پانچ سال میں اس نے بڑی ترقی کی، اور ابھی اس کو اور آگے بڑھنا ہے، یہاں اچھے لیڈر موجود ہیں، جو محدود ذرائع اور طرح طرح کی مشکلوں کے باوجود اپنی قوم کو آگے بڑھانے میں بہادرانہ جنگ کر رہے ہیں، اپنے رہنماؤں کی نگرانی... اور اپنی شاندار قومی اسپرٹ کے ساتھ انڈونیشیا کے باشندے اپنے گونا گوں مسائل کو حل کرنے میں پیچھے نہیں رہیں گے، اور وہ جو کچھ اشیاء و قربانی کریں گے، اس سے ان کی آئندہ نسلیں مستفید ہوتی رہیں گی، ”ص ۷“

## نواب حیات

از جناب یحییٰ اعظمی

جناب یحییٰ اعظمی کا مجموعہ کلام نواب حیات جس سے ناظرین معارف اور دوسرے اصحاب ذوق پوری طرح واقف ہیں، دوبارہ چھپ گیا ہے اس آڈیشن میں بہت سی نئی غزلوں اور غزلوں کا اضافہ ہے، اور اب مجموعہ پہلے سے زیادہ جامع اور مکمل ہو گیا ہے اس کے شروع میں مولانا سید سلیمان صاحب ندوی کے قلم خفیف رقم سے ایک بھر ان مقدمہ اور مولانا ابوالکلام آزاد کی ایک مختصر سی تقریر ہے، جو بجا ہے خود قابل مطالعہ ہے، قیمت: ۱۰ روپے، غیر غلط ہے۔

”مجموعہ“

## بالتقریر والانتقا

### پھر معین الارواح

جناب محمد خادم حسن زبیری صاحب کی کتاب معین الارواح پر عاجز راقم کا ریویو ستمبر اور اکتوبر ۱۹۵۵ء کے معارف میں شائع ہوا تو انجمن ترقی اردو پاکستان کے پندرہ روزہ اخبار قومی زبان نے اس ریویو پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا کہ

تھوڑے دن ہوئے ایک صاحب نے خواجہ بزرگ کی ایک سوانح معین الارواح کے نام سے شائع کی تھی، اس میں عام صوفیانہ خوش اعتقادوں کے علاوہ کئی تاریخی غلطیاں کی ہیں، اور امرار کیا ہے کہ دیوان معین حضرت خواجہ ہی کا کلام ہے، سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب نے ان کی تالیف پر مفصل ممد تہل تنقید لکھی ہے، اگرچہ بظاہر وہ کتاب اتنی محنت سے پڑھنے اور لکھنے کرنے کے قابل شاید نہ تھی،

(قومی زبان کراچی، مورخہ یکم دسمبر ۱۹۵۵ء ص ۱۵)

قومی زبان کے فاضل تبصرہ نگار نے آخری فقرہ شاید اس لئے لکھا ہے کہ معین الارواح ان کی نظریں تصنیفی تحقیقی محاذ سے پورے معیار پر نہیں اُترتی ہے، لیکن راقم نے اس کتاب سے غیر معمولی دلچسپی کا اظہار اس لئے کیا تھا کہ اس میں حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ سے متعلق زیادہ سے زیادہ لٹریچر اکٹھا کر دیا گیا ہے گویہ اور بات ہے کہ اس براد کو جمع کرنے میں تحقیق و تدقیق کرنے کے سلیقہ کی بڑی کمی ہے،



معین الارواح کے فاضل مولف کے بعض اجاب نے ان کو اس غلط فہمی میں مبتلا کرنے کی ناکام  
کوشش کی ہے کہ معین الارواح پر تنقید اس نے لکھی گئی ہے کہ بزم صوفیہ کو اعتراضات سے بچایا جائے  
اگر فاضل مولف یا ان کے اجاب بزم صوفیہ پر اعتراض کرنا چاہیں، تو ان اعتراضات کی اشاعت کے لئے  
معارف کے صفحات ہر وقت حاضر ہیں، اگر یہ اعتراضات صحیح ہوئے، تو اس عاجز کو ان کو صحیح تسلیم کرنے میں  
کوئی عذر نہ ہوگا کسی اہل علم کی غی کاوش تسامحات سے خالی نہیں ہو سکتی ہے، اگر کوئی ایسا دعویٰ کرے  
تو وہ بر خود غلط اہل قلم ہے، لیکن بزم صوفیہ حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ پر کوئی مستقل تصنیف نہیں حضرت  
خواجہ پر تو اس میں صرف ایک باب ہے اسے کاش اس عاجز راقم کو حضرت خواجہ کے سوانح حیات، اور  
تعلیمات پر ایک مستقل کتاب لکھنے کی سہولت حاصل ہوتی، بزم صوفیہ کے کچھ محدود اوراق میں حضرت خواجہ کے جو  
زیادہ سے زیادہ حالات اور تعلیمات سمیٹ کر لکھی جاسکیں، وہ قلمبند کر دی گئی ہیں، ان کو لکھتے وقت مختلف  
تذکرہ نویسوں کے کچھ ایسے مختلف متضاد گنگناک اور گمراہ کن بیانات ملے، کہ اگر ان کا تجزیہ کیا جاتا تو ایک  
طویل بحث کا سلسلہ تو چھڑ جاتا، لیکن شاید کوئی مفید نتیجہ نہ نکلتا، خصوصاً حضرت خواجہ کے سوانح حیات کی  
سنہ وار تعیین کرنا تو خصوصاً بہت ہی مشکل نظر آیا، اسی لئے اس عاجز راقم نے مختلف قسم کی طولانی بحث  
میں پڑنے سے قعدا کر لیا کہ کہیں قیاسات اور گنگناک بیانات کے پشاور دن میں حضرت خواجہ کی اصلی تصویر گم  
نہ ہو جائے، جیسا کہ معین الارواح میں ہو گئی ہے، فاضل مولف نے حضرت خواجہ کے حالات قلمبند کرنے  
میں زیادہ تر قیاسات ہی سے کام لے لیا، اب یہ فیصلہ کہ ان کی قیاس آرائیاں کمان تک صحیح ہیں، ان  
کے بجائے ان کی کتاب کے ناظرین ہی کر سکتے ہیں، یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی، کہ اس عاجز راقم کی تنقید  
کے بعد انھوں نے اپنی کتاب پر نظر ثانی کرنا شروع کیا، ادب اس کا ایک نیا اڈیشن شائع کرنے  
دائے ہیں، اس سے اڈیشن کو اگر انھوں نے مزید تحقیق و تدقیق اور نقد و نظر سے از سر نو ترتیب دیا تو مجھ  
سے زیادہ شاید کوئی اور خوش نہ ہوگا کہ میری تنقید اور ان کی سنی مشکور سے حضرت خواجہ کے متعلق خاطر خواہ

لٹرچر جمع ہو گیا، جواب تک نہیں ہے، لیکن اگر اس جدید اڈیشن میں ان کی تحقیقی کاوشوں کی نوعیت وہی  
رہی، جو ان کے گذشتہ مہینہ کے معارف کے مضمون میں ہے، تو اس کے ناظرین کی مایوسی اپنی جگہ پر  
قائم رہے گی،

لائق مصنف و نظر انداز ہیں کہ انھوں نے اپنی کتاب ایسے وقت لکھی، جب کہ ہندوستان میں جاہل  
قتل و خونریزی ہو رہی تھی، اس کے لئے وہ ہمارے شکر یہ کہ مستحق ضرور ہیں، لیکن پھر یہ لکھنا کہ ان حالات  
میں وہ بعض ایسی کتابیں فراہم کرنے سے قاصر تھے، جو آسانی سے میا ہو سکتی تھیں، ایک محقق کے لئے بالکل  
موزون نہیں، کتاب جب چھپ کر لوگوں کے ہاتھ میں آجاتی ہے، تو وہ صرف یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ  
کتاب میں لکھا کیا گیا ہے، وہ اس کو مطلق خاطر میں نہیں لاتے کہ کتاب کن حالات اور کتنے دنوں اور  
کیسی عجلت میں لکھی گئی ہے، امید ہے کہ لائق مولف اپنے نئے اڈیشن کی اشاعت میں اس عجلت کو  
راہ نہ دیں گے، جو وہ پہلے اڈیشن میں دے چکے ہیں،

عاجز راقم نے مسالک السالکین کے متعلق لکھا تھا کہ فاضل مولف نے اپنی کتاب میں اس تذکرہ  
کا حوالہ کثرت سے دیا ہے، لیکن یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ کس کی تصنیف ہے، اور کس زمانہ میں لکھی گئی، لائق  
مولف اپنے نزدیک جواب میں تشنگی بھانڈے، میرا اعتراض نہ تھا کہ اس تذکرہ کی روایتیں مستند نہیں  
ہیں، بلکہ یہ عرض کیا گیا تھا کہ حضرت خواجہ کے حالات قلمبند کرنے میں حال کی کسی تصنیف کو حوالے کے  
طور پر بکثرت استعمال کرنا اعتیاد کے خلاف ہے، تھوڑی دیر کے لئے تصور کر لیا جائے کہ لائق مصنف  
کی کتاب میں الارواح مستند قرار دی رہی گئی، اگر کوئی محقق حضرت خواجہ کے حالات لکھنے میں اسی کتاب کا  
حوالہ کثرت سے دے تو کیا اہل نظر اس کی تحقیق کو وقعت کی نظر سے دیکھنا پسند کریں گے،

فاضل مولف کو اصرار ہے کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ حضرت خواجہ ہندوستان چار بار تشریف لائے  
یہ کوئی ایسا مسئلہ نہیں کہ کسی کو تسلیم کرنے میں کوئی عذر ہو، لیکن سوال یہ ہے کہ اس کو اس نے تسلیم کیا



کہ مصنف کی دلی شگنی نہ ہوگی، یا اس لئے کہ تاریخوں اور تذکروں سے یہی ثابت ہوتا ہے، لائق موقت  
تاریخوں اور تذکروں کی سند پر جو کچھ لکنا چاہتے ہیں یا تو اس کو ہم اپنی کور فہمی کی بنا پر یا ان کی کج بیانی  
کی وجہ سے سمجھنے سے قاصر ہیں، ان کا دعویٰ یہ ہے کہ چونکہ تاریخ فرشتہ، دلیل العارفین، سیر العارفین اور  
خزینۃ الاصفیاء میں حضرت خواجہ کے درود ہند کے متعلق چار مختلف تاریخیں مذکور ہیں، اسلئے حضرت خواجہ چار ہند  
تشریف لائے اگرچہ چاروں کتابوں میں حضرت ہی کے عہد میں لکھی گئی تو یہ گمان کیا جاسکتا تھا لیکن ان چاروں کتابوں میں  
سے تین تو حضرت خواجہ کے سیکڑوں برس بعد لکھی گئیں تاریخ فرشتہ گیا، ہویں صدی ہجری کی تصنیف ہی سیر العارفین  
دسویں صدی ہجری میں ترتیب پائی، اور خزینۃ الاصفیاء تو تیرہویں صدی ہجری میں قلمبند کی گئی،  
ان کتابوں کی روایتوں کی تصدیق مسالک بسالکین سے کی جاتی ہے جو شاید تیرہویں یا چودھویں صدی ہجری میں لکھی گئی  
کتابوں میں حضرت خواجہ کے درود ہند کے متعلق جو تاریخیں اور روایتیں ہیں انکے متعلق یہ کہیں نہ کہا جائے کہ یہ احتیاط سے  
نہیں لکھی گئیں، اسی لئے ان میں اختلاف و تضاد جو قابل اعتبار نہیں، لائق مصنف نے تو خود ہی لکھا ہے کہ  
”حضرت مختلف تذکروں میں متضاد روایات بکثرت ہیں، بلکہ ایک تذکرہ میں متضاد روایات  
اور ایک ہی روایت میں متضاد بیانات یک موجود ہیں“

اگرچہ دسویں صدی کا کوئی تذکرہ نگار غلطی سے حضرت خواجہ کے درود ہند کے متعلق کوئی ایسی تاریخ  
لکھ دے جو مذکورہ بالا چاروں کتابوں سے مختلف ہو کیا اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حضرت خواجہ ہندستان  
چار بار نہیں، بلکہ پانچ بار آئے،

اس کو قطع نظر کر کے بھی ہم دیکھتے ہیں کہ خود تاریخ فرشتہ سیر العارفین اور خزینۃ الاصفیاء کے مولفوں  
نے یکسب نہیں لکھا کہ حضرت خواجہ ہندستان آئے، واپس گئے اور پھر آئے ہم تاریخ فرشتہ جلد دوم ص ۳۰  
کا طویل اقتباس اپنے گذشتہ ریویو میں نقل کر چکے ہیں، فاضل موقت نے اس ٹکڑے سے اتنا تو لے لیا کہ  
حضرت خواجہ تاریخ ۱۰، محرم الحرام ۸۵۵ھ ہندوستان میں تشریف فرما ہوئے، لیکن انھوں نے

اس اقتباس کے سیاق و سباق کو بالکل نظر انداز کر دیا، جس میں یہ واضح طور پر لکھا ہے کہ حضرت خواجہ  
غزنین سے لاہور، لاہور سے دہلی آئے، یہاں لوگوں کا جھوم بڑھا، تو اس جگہ سے متفرق ہو کر اجیر کی طرف  
روانہ ہوئے، جہاں تاریخ دس محرم ۸۵۵ھ پہنچے، پہلے بھی عرض کیا جا چکا ہے، کہ اتنا لکھ کر فرشتہ یک  
سید حسین خٹک سوار کا ذکر کرتے آتا ہے، جن کو فرشتہ کے بعد قطب الدین امیک نے اجیر کا دار و نہ بنایا،  
بہت ممکن ہے کہ اس اکتالیس برس کے وقفہ میں حضرت خواجہ ہندوستان چھوڑ کر کہیں اور تشریف لگے  
ہوں، لائق موقت اگر فرشتہ کا حوالہ دے کر اپنے ناظرین کو مرعوب نہ کرتے، اور صرف یہی کہہ دیتے کہ ان کتابوں  
میں ہے کہ وہ ہندوستان میں کچھ دنوں رہ کر یہاں سے پھر واپس گئے، تو یہ زیادہ بہتر ہوتا، اسی طرح  
سیر العارفین اور خزینۃ الاصفیاء کا دامن پکڑنا بھی ایک سی لا حاصل ہے، خوشی ہوئی کہ میری تنقید کے  
بعد لائق موقت کو سیر العارفین کا نسخہ مل گیا، جو ان کو اب تک نہیں ملا تھا لیکن پھر بھی اس کے بیان پر  
اپنی تحقیق کی ایک بنیاد قائم کر دی تھی، عاجز راقم نے سیر العارفین کے اردو ترجمہ کا ایک اقتباس نقل  
کیا تھا، ہم لائق موقت کے ممنون ہیں، کہ انھوں نے اصل نسخہ سے ایک ایسا ٹکڑا نقل کیا ہے جو ترجمہ  
میں نہیں لیکن اس ٹکڑے کے ساتھ پورا اقتباس بھی اگر نقل کر دیتے، تو معارف کے ناظرین کو خود  
اندازہ ہو جاتا کہ سیر العارفین کے مصنف نے کیا لکنا چاہا ہے، اور معین الارواح کے مصنف نے کیا  
سمجھنے کی کوشش کی ہے، سیر العارفین کا جوار د ترجمہ میرے سامنے ہی اس کے پڑھنے سے یہ اندازہ ہوتا  
ہے کہ حضرت خواجہ سیاحت کرتے ہوئے، بغداد سے تبریز پہنچے، تبریز سے ہنہ، خاقان (؟) استرآباد  
ہری، استرآباد، حصار، بلخ، اور غزنین جاتے ہوئے لاہور پہنچے، لاہور میں حضرت شیخ غلامی جویری کا  
انتقال ہو چکا تھا لیکن یہاں شیخ حسین زنجانی سے بڑے گھرے مراسم پیدا ہوئے، اب سیر العارفین  
کے اس ٹکڑے کو دلا لیا جائے جس کو معین الارواح کے موقت نے اہل نسخہ فراموش کیا ہے تو اس کے یہی ہو کر کہ  
حضرت خواجہ سید حضرت شیخ حسین زنجانی کا مسرت و اہل باقائم ہو کر جب شہاب الدین غوری کا غزنین جاتے ہوئے انتقال ہوا



سیر العارفین کے مؤلف نے اپنی بیان کے تسلسل کو قائم رکھتے ہوئے لکھا ہے کہ حضرت خواجہ حضرت شیخ حسین زنجانی کو لاہور میں چھوڑ گئی اور جب ہاں آئے گرد گرد لکھا ہجوم ہوا تو وہی سراج شریف نزل اجل فرمایا اس زمانہ میں اجیر شریف کے وارد میر سید حسین مشہدی تھے، اجیر میں حضرت خواجہ کے فیوض سے بہت سے لوگ شرف حاصل ہوئے،

سیر العارفین کے مؤلف کے بیان سے یہ کہیں ظاہر نہیں ہوتا کہ حضرت خواجہ سلطان شہاب الدین غوری کی وفات (۷۱۵ھ) کے وقت تیسری بار ہندوستان وارد ہوئے، اس کی تفصیلات سے تو یہی اندازہ ہوتا ہے کہ اسلامی ممالک کی سیاحت کرتے ہوئے، ہندوستان تشریف لائے تو پھر یہیں قیام پذیر ہو گئے۔ اب چونکہ سیر العارفین کے پڑھنے سے حضرت خواجہ کے ہندوستان آنکی جو تاریخ معلوم ہوتی ہے، وہ فرشتہ کے سن سے مختلف ہے، اس لئے یہ نتیجہ نکالنا کہ دونوں سن میں آئے ہونگے، کماں تک صحیح ہے، خود سیر العارفین کے بیانات میں جو رد و لید کی ہے اور بھی غور کرنے کے لائق ہے، ہم ذیل میں سیر العارفین کی وہی عبارت نقل کرتے ہیں، جو معین الارواح کے مؤلف نے فارسی نسخہ (مطبوعہ مطبع رضوی دہلی) کے صفحہ پر سیم کو عنایت فرمائی ہے:

”میان حضرت زبدۃ المشائخ والا ولیا معین الحق والدین قدس سرہ و حضرت شیخ المشائخ و

الاولیاء شیخ حسین زنجانی قدس سرہ و محبت و تعلقہ فوق الحدائق شد، مگر ہم دران ایام سلطان مغز الدین

محمد سام طالب فراخ دہلی رافح نمود و سلطان قطب الدین ایک خاصہ غلام اولو، دارالخلافت

دہلی گذشتہ، در طرف عزیمت روان شد، و در اثنا سے راہ بہمت حق پیوست، حضرت زبدۃ المشائخ

معین الحق والدین قدس سرہ از شیخ زنجانی رخصت گرفتہ متوجہ بہمت، دارالخلافت دہلی گشت

اب اس اقتباس کے مختلف کڑوں کا تجزیہ کرنے کے بعد یہ سوال ہوتا ہے کہ حضرت شیخ حسین

زنجانی، اور حضرت خواجہ سے ملاقات کیونکر ہو گئی، فوائد الفواد (ص ۳۵) میں حضرت شیخ نظام الدین

اولیا فرماتے ہیں :-

”شیخ حسین زنجانی اور شیخ علی جویری دونوں ایک ہی پیر کے مرید تھے، اور ان کے پیر اپنے

عہد کے قطب تھے، حسین زنجانی عرصہ سے لاہور (لاہور) میں سکونت پذیر تھے، کچھ دنوں کے

بعد ان کے پیر نے خواجہ علی جویری سے کہا کہ لاہور جا کر قیام کرو، شیخ علی جویری نے عرض کیا

کہ وہاں شیخ زنجانی موجود ہیں، لیکن پھر فرمایا کہ تم جاؤ جب علی جویری حکم کی تعمیل میں لاہور

آئے، تو رات تھی صبح کو شیخ حسین کا خانہ باہر لایا گیا،

حضرت شیخ علی جویری کا وصال ۷۱۵ھ میں ہوا، اس کے یہی بن کہ حضرت شیخ حسین زنجانی

۷۱۵ھ سے پہلے عالم تھا کو سدھار چکے تھے، پھر حضرت خواجہ سے ملاقات کیے ہوئے، جب کہ ان کی وفات

کا سال ۷۱۵ھ بتایا گیا ہے، پھر سیر العارفین کے مذکور بالا اقتباس میں حضرت شیخ حسین زنجانی کے

ساتھ دران ایام لکھ کر سلطان شہاب الدین غوری کی شہادت کا ذکر بھی ہے معنی ہے، جب کہ یہ معلوم

کہ وہ ۷۱۵ھ میں شہید ہوا،

اس تجزیہ سے ہمارے ناظرین کو یہ اندازہ ہو رہا ہوگا کہ سیر العارفین کی رد و لیدہ بیانی سیر الارواح

کے مؤلف خود بھی غلط نتیجہ پر پہنچے، اور دوسروں کو بھی غلط نتیجہ پر پہنچانے کی کوشش کی، لیکن اصل کتاب

لکھتے وقت تو سیر العارفین ان کے سامنے نہ تھی، مسالک السالکین نے سیر العارفین کا جو حوالہ دیا اسکی

پر بھروسہ کیا، بالواسطہ معلومات پر بھروسہ کرنے سے اکثر یہی غلط نتائج پیدا ہوتے ہیں،

اب رہا خزینۃ الاصفیاء کا بیان تو خود معین الارواح کے مؤلف کو اعتراف ہے کہ اس میں حضرت

خواجہ سے متعلق متضاد اور مختلف روایتیں ہیں، جن کی تردید انھوں نے خود کرنی پسند کی ہے، تو پھر اب

یہ کیوں نہ کہا جائے کہ حضرت خواجہ کی وفات کے سیکڑوں برس بعد کی لکھی ہوئی کتاب کی ایک مجھول سند

روایت تحقیق کی ایک عمارت کھڑی کرنا بالکل مناسب نہ تھا، صوفیہ کرام کے تذکرہ نویسوں کا عام

قاعدہ یہ ہے کہ مختلف کتابوں میں جو مختلف روایتیں ملتی ہیں، ان کو تجزیہ کے بغیر منقول است

روایت است لکھ کر نقل کرتے چلے جاتے ہیں، جو بعض اوقات ایک دوسری کی تکذیب بھی کر دیتا



اس عبارت میں قوت روحانی کا تو کہیں ذکر نہیں،

عاجز اقم نے حضرت خواجہ کے سال ولادت کے دونوں سین ۳۰۳ اور ۵۳ کے بارہ میں نے  
شکوک کا اظہار کیا تھا، اگر اہل نظر کا اتفاق ان دونوں سین میں سے کسی ایک پر ہو جائے تو اس کو تسلیم کرنے  
میں کوئی تامل نہیں ہوگا، لیکن معین الارواح کے مولف کا یہ استدلال بہت زیادہ موثر نہیں کہ صاحب  
مرآۃ الانساب اور تاریخ سلف نے سال ولادت ۳۰۳ ہی لکھا ہے، اور اس سنہ کی مطابقت فقہ  
الافوار بحوالہ مرآۃ الاسرار و کلمات الصادقین کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ آپ کا وصال ۹ سال  
ہوا، وغیرہ وغیرہ اگر ان ذکرہ نویسون ہی کے بیانات ہی پر بھروسہ کرنا ہے، تو پھر خزینۃ الاصفیاء کے  
اس بیان کے متعلق کیا رائے ہے،

”ولادت باسعادت آنجناب با اتفاق اہل تواریخ و سال پانصد و سی ہفت و وفات  
جامع الکملات روز دوشنبہ ششم ماہ رجب المرجب سال ششصد و سی و سہ در عہد سلطنت  
شمس الدین التمش بوقوع آمد“

(خزینۃ الاصفیاء جلد اول ص ۲۶۳)

خزینۃ الاصفیاء کے اس بیان کی تائید سفینۃ الاولیاء سے بھی ہوتی ہے،

”ولادت حضرت خواجہ در سال پانصد و سی ہفت و وفات ایشان روز دوشنبہ ششم ماہ  
رجب سال شش صد و سی و سہ ہجری بودہ بروایت سیم ذی الحجہ مذکور و قول اول  
اصح است“ (ص ۱۵۹)

وفات کے متعلق اخبار الاخیار میں ہے،

”نقل خواجہ سادس رجب سنہ ثلث و شین دستہ مائت و قبل فی ذی الحجہ من السنہ مذکورہ  
برالاول“ (ص ۲۲)

اُن کو علم و عظمہ پر کھنے میں بڑی دیدہ ریزی کی ضرورت ہوتی ہے، معین الارواح کے مولف کو غالباً یہ  
خیال پیدا ہوا کہ اگر وہ سنہ دار یہ ثابت کر دیں کہ حضرت خواجہ چار ماہ ہندوستان آئے اور گئے، تو بہت سی آئی  
کے سین کی تعین میں آسانی پیدا ہو جائیگی، یہ خیال اپنی جگہ پر قابلِ قدر تھا، لیکن انھوں نے اپنی تحقیقات کی  
جو بنیاد ڈالی، وہ بہت کمزور ثابت ہوئی، اس سے تو کہیں زیادہ بہتر تھا کہ وہ اپنی ذہانت سے کام  
لے کر سین کا تعین خود کر لیتے، اور اسی محاسن سے مختلف روایتوں کی تطبیق کر دیتے،  
فاضل مولف رقمطراز ہیں کہ

”میں نے معین الارواح کے ص ۶۰ پر سالانہ حج کے متعلق کچھ نہیں لکھا، البتہ ص ۶۸ پر حصہ  
سوانح کے بعد حصہ سیرت میں بقوت روحانی آپ کا سالانہ حج کو جانا لکھا ہے، جب یہ جانا بقوت  
روحانی یعنی اسباب ظاہری سے بے نیاز ہو کر کراۓ جانا تھا، تو ایسی صورت میں عزیز ناقد  
کا اس کو اسباب ظاہری کے ساتھ تشریف لے جانے کے سلسلہ میں تصور کرنا صحیح نہیں“  
”تھوڑی سی طوالت معارف کے ناظرین معاف کریں تو معین الارواح کی حسب ذیل

عبارت بھی ملاحظہ فرمالیں:-

”حضرت قطب الاقطاب فرماتے ہیں کہ آپ ہر سال اجیر شریف سے واسطے زیارت

خانہ کعبہ کے (بقوت روحانی) تشریف لے جاتے تھے،

اس عبارت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ قطب صاحب نے یہ فرمایا کہ حضرت خواجہ اپنی قوت روحانی  
سے ہر سال خانہ کعبہ کی زیارت کے لئے تشریف لے جاتے تھے، لیکن قطب صاحب کا جو ملفوظا فوائد لکھا  
میں درج ہے، اس کی اصلی عبارت بھی ملاحظہ ہوا

”بعد ازاں خواجہ قطب الاسلام آدم اللہ برکاتہ فرمود کہ شیخ الاسلام معین الدین

حسن بخاری قدس اللہ سرہ العزیز ہر سال اذاجیر درخانہ کعبہ برتے،“



سن شریف کے بارہ من سفینۃ الاولیاء میں ہے،

”مدت عمر شریف یکصد و چار سال“

اب اس سن شریف کے کافا سے حضرت خواجہ کی ولادت کا جو سن متعین کیا جائے گا، وہ کیا ہوگا،

ناظرین خود ہی فیصلہ کر لیں،

مونس الارواح میں عمر شریف تو، ۹ سال ضرور ہے، لیکن اس میں رحلت کی جو تاریخ ہے، اس سے

ولادت کا سال مختلف ہو جاتا ہے، ملاحظہ ہو،

”عمر مبارک حضرت بہ نور و ہفت سال رسیدہ بود، در رحلت آنحضرت روز و شبہ ششم

ماہ و جب المرجب سال شمس و سی و سہ ہجری این مقدمہ از کتاب سیر العارفین نوشتہ شد“

(قلمی نسخہ دار المصنفین)

لیکن ان تذکروں میں کچھ روایتیں ایسی بھی ملن گی، جن سے مذکور بالا بیانات میں خود بخود کچھ اختلاف

اور تضاد پیدا ہو جائے گا، اگر ان متضاد بیانات پر بحث کی جائے، تو مستقل ایک مضمون ہو جائے، اسی لئے

بزم صوفیہ لکھے وقت اس قسم کے سن کے بارہ میں زیادہ چھان بین نہیں کی گئی ہے اور اس کتاب کی تہذیب

میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ جن مشائخ کے حالات لکھے گئے ہیں ان میں سو بعض کے سال وفات میں بڑا اختلاف

اس اختلاف پر بحث کرنے کو قصد اگر کیا گیا ہے، کیونکہ بحث طویل ہوتی اور کوئی خاص مفید نتیجہ ظاہر نہیں ہوتا،

حضرت خواجہ کے سال وفات کی ایک عجیب بات یہ ہے کہ ہر دور کے تذکرہ نویسوں نے اس اختلاف

پر بحث کر کے ایک خاص سن متعین کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن پھر بعد کے تذکرہ نویسوں نے اس کو تسلیم

کرنے سے انکار کیا، مثلاً مرآۃ الاسرار میں ہے،

”وفاتش روز شنبہ ششم ماہ و جب در سنہ اثنی و عشرين و ستا ہ چنانکہ از آفتاب ملکیت

ناتج پیدا می شود، اما قول اول اصح است از آنکہ سلطان المشائخ و دیگر بزرگان این خانہ

صحیح فرمودہ اند کہ خواجہ قطب الاسلام در ماہ ربیع الاول سنہ ثلث و عشرين و ستا ہ وفات فرمود و اند

عبادت دلیل العارفین مذکور خواجہ بزرگ کہ خواجہ قطب الاسلام نقل کردہ است چنانکہ نوشتہ

شد، پس ازین جا اختلاف بر طرف گشت، و از کتاب کلمات القادقین تحقیق پیوست کہ

نقل خواجہ بزرگ در ششم ماہ رجب در سنہ سبع و عشرين و ستا ہ در زمان سلطنت سلطان

شمس الدین اتمش از اشد بہائم واقع شد، و عمر شریفش قریب نو و ہفت سال رسیدہ

بود از ان جملہ مدت چہل و چند سال در اجیر سکونت داشت بعد از ان نقل کرد،

خزینۃ الاصفیاء کے مولف نے اپنی کتاب لکھے وقت جا بجا مرآۃ الاسرار سے استفادہ کیا ہے،

لیکن مرآۃ الاسرار میں حضرت خواجہ کی جو تاریخ لکھی ہوئی ہے، اس کو تسلیم نہیں کیا ہے، بلکہ لکھا کہ

کہ اہل توارخ کا اتفاق ہے کہ حضرت خواجہ کی ولادت سنہ ۷۳۵ھ اور وفات ۷۹۵ھ المرجب

سنہ ۶۲۲ھ میں ہوئی، جیسا کہ خزینۃ الاصفیاء کے اس اقتباس سے ظاہر ہو گا، جو ہم ادھر نقل کر چکے ہیں، اگر

ہم مرآۃ الاسرار کے بیانات کو بالکل صحیح سمجھیں تو پھر معین الارواح کے مولف کا خیال اس بیان کے متعلق

کیا ہے کہ حضرت خواجہ اپنی وفات پہلے چالیس سال سے زیادہ اجیر میں سکونت پذیر رہے، اس کے

معنی تو یہی ہوئے کہ وہ ہندوستان اگر اجیر تشریف لائے، تو آخر وقت تک یہیں رہے،

لیکن ظاہر ہے کہ حضرت خواجہ کا سال وفات متعین ہونا چاہیے، اگر معین الارواح کے نقل

مولف تمام تذکرہ نویسوں کے بیانات پر مفصل دلیل اور ناقہ نہ بحث کر کے سال وفات متعین کر دیں

خدا و جو بھی ہو تو ہم کو تسلیم کرنے میں کوئی عذر نہ ہو گا،

سلطان شمس الدین اتمش (اٹیش نہیں) کی ارادت بھی تذکرہ نویسوں کی تزلزلیدہ بیانی میں ابھی

ہوئی ہے، عاجز راقم نے اپنے گذشتہ ریویو میں لکھا تھا کہ

”اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ سلطان اتمش حضرت خواجہ عثمان ہارونی کا مرید تھا تو نتیجہ



سلسلہ کے آداب کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ گمان نہیں ہوتا کہ سلطان ایشیائے کوچک کو اپنے مرشد کے مرید کے مرتبہ سے والہانہ عقیدت ہو گئی تھی؟

معین الارواح کے مؤلف نے اس عبارت میں تخریف کرتے ہوئے یہ لکھا ہے

معارف ص ۳۰۹ پر عزیز ناقد نے لکھا ہے، سلسلہ چشتیہ کے آداب کے یہ فلاح ہو کہ سلطان شمس الدین کو اپنے مرشد کے مرید (قطب صاحب) سے والہانہ عقیدت ہو گئی؟

ماظنین خود فیصد کر لیں کہ دونوں عبارتوں میں کچھ فرق ہے۔ پہلی عبارت اصلی عبارت احتیاط سے نقل نہیں کی گئی، راقم نے اپنے ایک گمان کا اظہار کیا تھا، اب ان اگر کفیل اسرار کو حضرت خواجہ کی تصنیف لیا جائے، اور پھر اسی کے ساتھ تذکرہ نویسون کے مختلف بیانات بھی تسلیم کرنے یا نہیں، تو ہو سکتا ہے کہ سلطان ایشیائے کوچک نے حضرت خواجہ عثمان ہارونی، حضرت خواجہ معین الدین چشتی اور حضرت خواجہ بختیار کاکی سینو بزرگوں سے محبت کی ہو، لیکن ان تمام چیزوں کو ایک ہی ساتھ قبول کرنے میں شک و شبہ کی گنجائش تو باقی ہی رہ جاتی ہے، راقم نے کفیل اسرار کو حضرت خواجہ کی تصنیف تسلیم کرنے میں کچھ تاثر کا اظہار اس لئے کیا تھا کہ حضرت خواجہ نصیر الدین چراغ دہلی کا بیان ہے کہ خواجگان چشت نے کوئی تصنیف نہیں کی، اس سلسلہ میں ماظنین کی نظر سے خیر المجالس کا اقتباس گذشتہ ریویو میں گذرا ہو گا، اس میں سے دو ٹکڑے پھر ہم علیحدہ علیحدہ نقل کرتے ہیں، خیر المجالس میں ہے:-

”میرے حضرت پیر و مرشد سلطان الادلیا، قدس سرہ العزیز فرماتے تھے، کہ میں نے کوئی کتاب تصنیف نہیں کی، اس واسطے کہ حضرت شیخ الاسلام حضرت فرید الدین، اور شیخ الاسلام حضرت مولانا قطب الدین رحمۃ اللہ علیہ اور باقی خواجگان چشت وغیرہ مشائخ جو داخل ہمارے شجرہ میں ہیں کسی نے کوئی تصنیف نہیں کی“

اس ٹکڑے سے ماظنین کو اندازہ ہو گا کہ حضرت خواجہ نصیر الدین چراغ دہلی واضح طور پر

فرماتے ہیں کہ خواجگان چشت میں سے کسی نے کوئی تصنیف نہیں کی، اب اسی عبارت کے سلسلہ میں یہ ٹکڑا بھی ہے:-

”میں (یعنی مرتب خیر المجالس) نے عرض کی کہ فوائد الفوائد میں جو کہ ایک شخص نے جناب سلطان الادلیا، قدس سرہ العزیز کی خدمت میں عرض کی، میں نے ایک معتبر سے سنا ہے، وہ کہتا ہے کہ میں نے آپ کی تصنیف سے ایک کتاب دیکھی ہے، حضرت سلطان الادلیا رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا اس نے غلطی کی، میں نے کوئی کتاب تصنیف نہیں کی، اس واسطے کہ ہمارے خواجگان نے کوئی تصنیف نہیں کی، اب اس کو حضرت خواجہ ذکرہ اللہ تعالیٰ بانیخیر (یعنی حضرت چراغ دہلی) نے ارشاد کیا کہ واقعی ہمارے حضرت سلطان الادلیا نے کوئی کتاب تصنیف نہیں کی“

معین الارواح کے مؤلف کو مذکورہ بالا پہلے ٹکڑے پر کوئی اعتراض نہیں، لیکن دوسرے ٹکڑے پر یہ اعتراض ہو کہ اس میں یہ فقرہ

”اس واسطے کہ ہمارے خواجگان نے کوئی تصنیف نہیں کی“

اسحاقی ہے، کیونکہ یہ فقرہ فوائد الفوائد (فوائد الفوائد) میں نہیں، اسحاقی ”لکھ کر فی فضل مؤلف نے اپنے اوپر بڑی ذمہ داری لے لی ہے، جیسا کہ ہم آگے بتائیں گے، اب فوائد الفوائد کا اقتباس ملاحظہ ہو:-

”سخن در کتب مشائخ افتاد و فوائد سے کہ ایشان فرمودند، عزیز سے حاضر بود، عرضداشت کہ وہ مراد اودھ، مرد سے کہتا ہے فرمود و گفت کہ این بشت خدمت مخدوم ست، خواجہ ذکرہ اللہ بانیخیر گفت کہ تفاوت گفتہ است، من هیچ کتاب نہ نوشتہ ام، بعد ازان فرمود کہ شیخ علی جوہری چون کشف محبوب بنوشت اول کتاب نام خود یاد کرد بعد ازان دوسرے نام لکھا سبب یاد کردن نام خود.....“



اس میں شک نہیں کہ مذکورہ بالا اقتباس میں کوئی ایسا فقرہ نہیں جس کے یہ معنی ہوں کہ  
"اس لئے ہمارے خواجگان نے کوئی تصنیف نہیں کی"

اب ہم یا تو یہ تسلیم کریں کہ خیر المجالس کے مرتب نے اپنے مرشد کی خدمت میں حافظہ سے کام لے کر جو کچھ کہا اس  
میں اس فقرہ کا اضافہ کر دیا ہو جو فوائد الفوائد میں نہ تھا، یا پھر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ممکن ہے کہ خیر المجالس کے  
مرتب نے اپنے زمانہ میں فوائد الفوائد کا جو نسخہ دیکھا تھا، اس میں یہ موجود ہو، کیونکہ خیر المجالس کے بیان کو  
اخبار الاخیار کے مؤلف مولانا عبدالحی محمد دہلوی نے بھی تسلیم کیا، وہ رقمطراز ہیں:

"شیخ نظام الدین بی فرمود کہ من یترج کتابہ نہ بنشتہ ام زیرا کہ شیخ الاسلام فرید الدین و شیخ  
الاسلام قطب الدین و خواجگان چشت، هیچ نسخے تصنیف نہ کردہ است"

خیر المجالس کے مذکورہ بالا اقتباس میں تو مکرر یہ ہے کہ خواجگان چشت نے کوئی تصنیف نہیں  
کی، اس اقتباس کا آخری ٹکڑا بھی ملاحظہ ہو،

"پھر میں اپنی مرتب خیر المجالس نے عرض کی کہ یہ جو رسالے اس وقت میں دستیاب ہوئے  
ہیں، ملفوظات حضرت شیخ قطب الدین، اور ملفوظات حضرت شیخ ہارونی رحمۃ اللہ علیہ ہمارے  
حضرت کے وقت میں ظاہر نہ ہوتے تھے، خواجہ ذکر اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھے اگر ان حضرات کی  
تصنیف سے ہوتے تو بڑے حضرت ذکران کا فرماتے اور دستیاب ہوتے"

معین الارواح کے مؤلف نے ان بیانات کی تردید افضل الفوائد کے علاوہ راحت القلوب مرتبہ  
حضرت محبوب الہی اور معنی العاشقین (ملفوظات حضرت چراغ دہلی) سے بھی کی ہے، راحت القلوب  
کا فارسی نسخہ جو مطبع قاسمی میرٹھ میں چھپا ہے، میرے سامنے ہے، اس کے دین عظیم پر وہ ملفوظات نہیں  
جس کا حوالہ نازل مؤلف نے دیا ہے، اور اگر مان بھی لیا جائے کہ یہ ملفوظا کسی اور صفحہ پر ہوگا، تو جس فوائد الفوائد  
کا سہارا لے کر مؤلف نے خیر المجالس کے بیان کو مجروح کرنے کی کوشش کی ہے، اسی کی روایت کے

مطابق راحت القلوب کو حضرت محبوب الہی کی تصنیف تسلیم کرنے میں کچھ کچھ ہٹ سی پیدا ہوتی ہو گی کہ  
ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ حضرت محبوب الہی نے خود ہی فرمایا،  
"من یترج کتابہ نہ بنشتہ ام"

یہاں سے ایک علیحدہ بحث شروع ہو جاتی ہے کہ

اب کتاب سے مراد اگر تصنیف لی جائے تو سوال یہ ہے کہ تصنیف میں ملفوظات کے مجموعہ کو  
بھی شمار کیا جاسکتا ہے یا نہیں اگر شمار نہ کیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ خواجگان چشت نے مستقل تصنیف  
تو نہیں کی لیکن ملفوظات مرتب کئے، لیکن خیر المجالس کے بیان سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت خواجہ  
عثمان ہارونی اور حضرت خواجہ قطب الدین کے ملفوظات مرتب ہی نہیں ہوئے، اب اگر ان دونوں بزرگوں  
کے ساتھ اور خواجگان چشت کے ملفوظات کے مجموعوں کو رو کر دیا جائے تو پھر ہم سے ان بزرگوں کے حالات و تعلیمات  
کا سارا سرمایہ ہی چھن جاتا ہے، کیونکہ ان کے علاوہ کوئی اور مباحثہ نہ کرہ نہیں جس کو ملاحظہ بنایا جاسکتا ہے  
عام طور پر تذکرہ دن میں خواجگان چشت کے جو حالات و تعلیمات ہیں، وہ ان ہی ملفوظات پر مبنی ہیں، تو پھر  
ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ خواجگان چشت کے جو ملفوظات جن کے اسمائے گرامی سے منسوب ہو کر ہم تک  
پہنچے ہیں، ان کے متعلق بھی عام شہرت ہو کہ ان ہی بزرگوں نے ان کو مرتب کیا، اور اصحاب علم و ارباب  
تصوف رفتہ رفتہ ان کو ان ہی کی تصانیف سمجھ کر باجبا حوالہ دیتے رہے، لیکن یہ کہ اسی قسم کا حوالہ مفتاح  
العاشقین کی ان چار روایتوں میں بھی ہو، جن کو معین الارواح کے مؤلف نے نقل کیا ہے، گو ان میں  
اور روایتوں کو خود ہی حاشیہ میں یہ نوٹ دے کر مجروح کر دیا ہے کہ یہ روایتیں انیس الارواح اور دلیل القلوب  
میں نہیں ہیں جن کے نہ ہونے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف بعض روایات کا احاطہ کیا گیا ہے، بلکہ بعض حد  
بھی کی گئی ہیں

دیوان معین کے متعلق نازل مؤلف کے الفاظ ہیں:



دیوان معین کے متعلق اس امر کی تصدیق کہ خواجہ غریب نواز کا کلام مفتاح العاشقین کے بیان مندرجہ صفحہ ۱ سے ہوتی ہو اس بیان سے صحت ثابت ہوتا ہے کہ دیوان کا کلام غریب نواز کا کلام ہے،

معلوم نہیں فاضل مؤلف کے سامنے مفتاح العاشقین کا کون سا نسخہ ہے، اگر وہ اس سے اقتباس نقل کر دیتے، تو ناظرین خود ہی فیصلہ کر لیتے کہ واقعی تصدیق ہوتی ہے کہ نہیں، میری سامنے مفتاح العاشقین کا نسخہ ہر جہ ۳۹ میں مطبع مجتبائی دہلی میں چھپا، اس کے ص ۸ پر کوئی ایسا بیان نہیں جس سے یہ ثابت ہو کہ دیوان میں خواجہ غریب نواز کی کلام ہے،

فاضل مؤلف لکھتے ہیں کہ

دیوان کا ایک مصدقہ قلمی نسخہ جو دھیر میں موجود ہے، اس کے متعلق ہماری تحقیقات چاہی ہو

اب یہ قلمی دیوان منظر عام پر آئے، تب ہی فیصلہ ہو سکتا ہے کہ یہ کس کا دیوان ہے اگر اس قلمی نسخہ میں ہی تمام چیزیں ہوں جو دیوان میں ہیں تو پھر بھی اسکو حضرت خواجہ کا دیوان کہنا تحقیق و تدقیق کی دنیا میں بڑی کوشش کرنا فاضل مؤلف کو امر ہے کہ لا الہ الا اللہ چشتی رسول اللہ مقام عینیت میں کہا جاسکتا ہے اسی قسم کی تاویلوں سے ایک سیدھے سادے تبیع شریعت مسلمان کو تصوف سے وحشت ہونے لگتی ہو حالانکہ تصوف اور شریعت دونوں علیحدہ چیزیں ہیں لیکن بعض مرید اپنے مرشد کے اقوال میں ایسی رنگ آمیزی کرتے ہیں کہ ان اقوال کے معانی و مطالبہ کی جہل جاتے ہیں، ملفوظات کے معانی و مطالبہ کی تجزیہ کرنے میں اس احتیاط کی بھی ضرورت ہے کہ جن احوال مقامات یا موابجہ و کیفیات کا ذکر ہے اس میں ملفوظ نویس حضرات کا عقیدہ مندانہ غلو تو نہیں معلوم نہیں خاص خاص حالات و افراد گناہ میں بولا گیا گیا، مراد کیا لی گئی، ملفوظ نویس نے کیا کیا، پھر جو ملفوظات صدیوں کے بعد ہم پہنچے ہیں، وہ اپنے اصلی الفاظ کے ساتھ بھی پہنچے یا نہیں پھر ان خواجگانِ چشت کے ملفوظات کے متعلق خود معین الارواح کے فاضل مؤلف کا بھی خیال ہے کہ بعض روایات کا الحاق کر دیا گیا ہے بلکہ بعض حذف بھی کی گئی ہیں تو اب ہر ملفوظ کو

پڑھنے کے بعد یہی شک ہوتا ہے کہ معلوم نہیں یہ الحاقی ہے یا حقیقی اگر حضرت خواجہ کا مذکورہ بالا ملفوظ الحاقی ہے تو گویا تو پھر معین الارواح کے فاضل مؤلف نے اسکی مانت میں جتنی دلیلیں پیش کی ہیں ان کے متعلق تو یہی کہا جاسکتا ہے:-

ہر ان نئی پرند مرید ان نئی پرانند

مذکورہ بالا ملفوظ کی طرح معین الارواح میں بھی بہت سے ایسے ملفوظات ہیں جن کے متعلق شکوک و شبہات کا اظہار کیا جاسکتا ہے اس سے یہ عقیدہ گنجی نہیں، بلکہ مقصود یہ ہے کہ جن کلمات و ملفوظات سے متبعینِ شریعت کو وحشت ہوتی ہو ان کو روایت و درایت کے اصولوں پر چھان بین کر کے رد کر دیں کی ضرورت ہے تاکہ ان بزرگانِ دین کی تعلیمات گرامی ہوئی وایتوں میں گنجلک ہو جانے کے بعد واضح روشن اور منقح نظرائیں اور کسی کو کوئی حجت رکھنے کی گنجائش نہ ہو یہ امر مسلمہ ہے کہ خواجگانِ چشت کا کوئی فعل یا کلمہ ایسا نہیں ہو سکتا ہے جو شریعت کے خلاف ہو، اگر کسی الحاقی روایت کی بنا پر کوئی کلمہ شریعت کے خلاف نظر آجائے، تو مناظرانہ رنگ اختیار کر کے اس میں شک پیدا کرنے سے عام طور سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے کہ صوفیہ کرام کے افعال و اقوال شریعت کے سیدھے سادے اصولوں سے ماوراء بھی ہو سکتے ہیں، حالانکہ یہ بالکل صحیح نہیں،

راقم کی تحریر طویل ہوتی جا رہی ہے لیکن اس طوالت سے صرن یہ دکھانا مقصود ہے کہ حضرت خواجہ کی زندگی سے متعلق ساری روایتیں کس قدر الجھی ہوئی ہیں، معین الارواح کے مؤلف نے ان کو سلجھانے کی کوشش ضرور کی ہے، لیکن وہ سلجھی نہیں ہیں، ان کو سلجھانے میں ابھی اور غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے، یہ دیکھ کر دکھتا ہے کہ حضرت خواجہ کے فیوض و برکات کا ذکر کس کس زبان پر ہے لیکن ان کے حالات و تعلیمات پر کوئی مستند اور مفصل تذکرہ موجود نہیں، معین الارواح کے مؤلف نے نیز تحقیق و تدقیق سے حضرت خواجہ کے مرتب اور مختلف حالات لوگوں کے سامنے میں آجائیں، تو یہ ان کا ایک قابلِ قدر کارنامہ ہوگا لیکن اس سلسلہ میں ان کی خدمت میں کچھ مخلصانہ گزارش ہے، کہ وہ حضرت خواجہ کے حالات لکھتے وقت یہ خیال بھی رکھیں کہ ان کی کتاب اجمیر شریف



کے محض خوش عقیدہ زائرین ہی کے حلقہ میں نہیں بلکہ سنجیدہ اہل علم کے طبقہ میں بھی پڑھی جائیگی، پھر کیا چیز لکھے اور کیا چیز نہیں لکھے کی ہر اجمیر شریف کے زائرین کی تسکین خاطر کے لئے تو وہاں کے مجاوروں کے بہت سے بیانات کافی ہیں لیکن ایسے اہل علم حضرات کی تشنگی بچانے کی ضرورت ہے جو حضرت خواجہ کے گرویدہ بھی ہیں اور ان شریعت کسی حال میں چھوڑنا بھی نہیں چاہتے، اور محیر العقول باتوں کو تسلیم کرنے کے لئے بھی

آمادہ نہیں،

ایک بات اور فاضل مولف کتاب لکھتے وقت ان تمام باتوں کا بھی خیال رکھیں، جو آج کل کی تحقیق و تدقیق کے سلسلہ میں ضروری ہیں، مثلاً کتابوں کا حوالہ دیتے وقت نہ صرف ان کے نام لکھیں، بلکہ صفحات کے ساتھ ساتھ جس مطبع کی وہ چھپی ہوں اور جون سا اڈیشن ہو اس کا ذکر بھی کریں، اپنے گزشتہ مضمون میں ایک جگہ وہ لکھتے ہیں :-

”شاید موصوف فرشتہ جلد دوم کے خیال میں رہے، اور جلد اول پر نظر نہیں گئی، اگر اس کا مطالعہ کر لیتے، تو ہرگز نہ لکھتے کہ مذکورہ بالا دعویٰ کی تائید فرشتہ سے نہیں ہوتی“

اگر جلد اول کے صفحہ کا حوالہ بھی دیدیتے تو راقم کی نظر آسانی سے اس پر جاسکتی تھی، اسی طرح ایک جگہ اور لکھتے ہیں کہ

”یہ روایت فرشتہ اردو جلد دوم کے ص ۳، ۵ میں موجود ہے“

فرشتہ اردو سے مراد معلوم نہیں کونسا ترجمہ ہے، نو لکھنؤ پریس یا جامعہ عثمانیہ سے شائع کیا ہوا ترجمہ، جامعہ عثمانیہ سے جو ترجمہ شائع ہوا ہے، اس کی جلد دوم کے ص ۳، ۵ پر تو وہ روایت موجود نہیں امید ہے کہ معین الارواح کے آئندہ اڈیشن میں اس قسم کی خامیاں نہ ہوں گی، اور فاضل مولف خواجہ و مناظرانہ رنگ اختیار کرنے کے بجائے اپنی تصنیف کو واقعی اس لائق بنائیں گے کہ اہل نظر اس

”ص ۳“

کو ذوق و شوق سے پڑھیں،

## مطبوعات جدیدہ

Amis & Shakspeare: A Comparison

جناب سید غلام امام صاحب قلعہ بڑی فہمست مہم ۳۳ صفحے، کاغذ کتابت و طباعت عمدہ، قیمت ۱۰ روپے کا پتہ، الناظر یک ایکٹھی، لکھنؤ

جناب سید غلام امام بی اے، ال ال بی نے مذکورہ بالا انگریزی کتاب میں یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ میرٹس انگریزی زبان کے مشہور و معروف شاعر شکسپیر سے زیادہ بہتر قسم کے آرٹسٹ تھے، چنانچہ ایسے بہت سے فقرے مجموعہ مثلاً انسان تصوف، موسیقی، زندگی، موت، صبر، عفو اور گذشتہ جن وغیرہ پر میرٹس و شکسپیر کے کلام کے متوازی نمونے پیش کر کے میرٹس کی برتری اور فوقیت دکھائی ہے، فاضل مولف نے جس کثرت سے دوزن شعراء کے کلام کے اقتباسات پیش کئے ہیں، ان سے ان کے نفس موضوع کے گہرے مطالعہ کا اندازہ ہوتا ہے تمام مباحث کی ترتیب اس طرح رکھی گئی ہے کہ کتاب کو شروع سے آخر تک پڑھنے کے بعد ناظرین انیس کے انداز بیان کو شکسپیر کے طرز ادب پر ترجیح دینے پر غالباً مجبور ہوں گے، اس کاغذ سے فاضل مولف کی محنت و کاوش لائق مبارکباد ہے لیکن سوال یہ ہے کہ میرٹس اور شکسپیر میں موازنہ بھی کیا جاسکتا ہے یا نہیں، مولف نے میرٹس اور مرزا دہلوی کا موازنہ کیا تھا، دونوں ایک ہی جن کے گل چین تھے، اس لئے دونوں کا صحیح موازنہ کیا جاسکتا تھا، لیکن میرٹس اور شکسپیر کی شاہراہیں بالکل الگ تھیں، شکسپیر کی اصلی خوبی اُس کی ڈرامہ نگاری ہے جس کے ساتھ اتنے مختلف قسم کے محاسن خود بخود جمع ہو گئے کہ وہ ایک جامع الصفات شاعر اور اہل قلم تسلیم کر لیا گیا، لیکن اس کے باوجود یہ ضروری نہیں کہ اس کے اسلوب بیان کی شوکت اُس کے طرز ادب کی خرافات،



اور اس کے خیالات کی قدرت کی داو جس والہانہ انداز سے ایک انگریز دیتا ہے، اسی عقیدہ مندانہ انداز سے ہم آپ بھی دین، اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ جس ذوق و شوق سے ہم آپ میراٹیس کے کلام کی فصاحت و بلاغت، اُن کی مضمون بندی اور خیال آفرینی پر سر دھتے ہیں، اسی طرح ایک انگریز بھی اُن کے محاسن

کلام کا مترف ہو، دونوں کو ملحدہ ملحدہ عینکون سے دیکھنے کی ضرورت ہے، ہر قوم کے خیالات و جذبات جدا جدا ہیں، اسی لئے ہر زبان کا انداز بیان بھی الگ ہوتا ہے، متحد المضمون اشعار تو ہر زبان کے شعراء کے یہاں کچھ نہ کچھ ضرور ہی مل جائیں گے، لیکن اس تھوڑی سی مماثلت کی بنا پر اُن کا موازنہ کرنا محض جدتِ طبع ہو، انگریزی تعلیم کے ساتھ انگریزی لٹریچر جب ذہن و دماغ پر چھا گیا، تو بہت سے اہل قلم نے اردو ادب پر داذون اور شاعروں کو انگریزی زبان کے ادیبوں اور شاعروں سے ملائے کی کوشش کی، لیکن اس قلم کا مقابلہ موازنہ بالکل درست نہیں، ہمارے معیار کے مطابق ہمارے مصنفوں اور شاعروں میں کیا کم خوبیاں ہیں، جو اُن کو کسی یورپین زبان کے اہل قلم سے خواہ مخواہ ملا کر اپنے احساس کسری کا ثبوت دین، فاضل مؤلف اگر اپنی کتاب میں میراٹیس کے اشعار انگریزی ترجمہ بھی دیتے، تو ان انگریزی دانوں پر جوار دوسے بالکل ہی نامہدین، میراٹیس کی شاعرانہ غلط اچھی طرح ظاہر ہو جاتی، لیکن لائقِ ملاحظہ کوشاید یہ احساس ہو کہ انگریزی ترجمہ میں میراٹیس کی شاعری کی ساری خوبیاں جاتی رہیں گی، اسلئے انھوں نے اس گریز کیا، اگر انھوں نے کتاب کے آخر میں کچھ اشعار کے ترجمے بھی دیئے ہیں، لیکن ان کو میراٹیس کے اصلی شاعرانہ کمال کا اندازہ نہیں ہوتا، اس طرح اس کتاب کی افادیت صرف اردو دان حلقہ ہی تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے، ایسی صورت میں اگر یہ کتاب اردو ہی میں لکھی جاتی، تو شاید زیادہ مفید ہوتی، لیکن لائقِ ملاحظہ کو غالباً انگریزی لکھنے پر زیادہ قدرت تھی، اس لئے انھوں نے اردو میں لکھنا پسند نہیں کیا، اور شاید انگریزی زبان میں پہلی دفعہ میراٹیس کی فادہ لکھنا فائدہ لکھاری جذبات انسانی اور مناظر قدرت کی معصومی کا تجزیہ اس غور و فکر کے ساتھ کیا گیا ہے جس کے لئے اردو شاعر کے شیدائون اور خصوصاً میراٹیس کے ماحون کو فاضل مؤلف کا ممنون بننا چاہیئے، شروع میں مترج بہادر سپروا پنجابی کی ایک تحریر جو میراٹیس کے محاسن کلام پر ایک ریویو ہے، اس کتاب میں کہیں سو مستعارے کر شامل کر دی گئی ہیں، اس

بعد دیا ہے، میں لائقِ ملاحظہ نہیں اور سیکسیر کے سوانح حیات لکھ کر انکی شاعری پر دلچسپ اور لائقِ مطالعہ تبصرہ کیا ہے،

*Eminent Poets of Iran*

ڈاکٹر محمد اسحاق قلیچ بڑی ضخامت... ۱۵۹ صفحہ، کاغذ کتابت و طباعت عمدہ، قیمت درج نہیں، پہلا ۱۰۰ ایران

سوسو سائی ۵-۱۵۹ دھرم مل اسٹریٹ کلکتہ

ڈاکٹر محمد اسحاق کلکتہ یونیورسٹی میں عربی و فارسی کے لکچرار ہیں، انھوں نے فارسی شاعری پر متعدد کتابیں لکھی، ادبِ عالم کے حلقہ میں کافی شہرت حاصل کر لی ہے، ادھر کئی سال سے وہ انگریزی میں ماہی رسالہ انڈیا ویرانیکا کے ایڈیٹر بھی ہیں جس میں ایران و ہندوستان کے ثقافتی تعلقات کو خوشگوار بنانے کے لئے مفید اور بلند پایہ مضامین شائع ہوتے رہتے ہیں، اسی رسالہ میں ڈاکٹر اسحاق نے ایران کی چار خواتین شعراء پر اجماعی، قرۃ العین اور پروین اعتصامی پر مقالے لکھے تھے جن کو انھوں نے اب کتاب کی صورت میں شائع کر دیا ہے، رابعہ کا دطن قرار تھا، مشہور شاعرہ دکنی ان کا معاصر تھا، نفحات الانس میں اُن کا شمار اہلِ دل میں کیا گیا ہے، لیکن اُن کے عشق مجازی کا ایک قصہ بھی انکی طرف منسوب ہے، انکی تفصیل لکھ کر فاضل مؤلف نے کلام کے نمونے بھی دیئے ہیں جن کو انھوں نے مختلف مذکوروں سے جمع کیا ہے، دوسری شاعرہ ہمسائی (ماہ ہستی) کے ابھیچھے ہوئے حالاتِ زندگی کا تجزیہ کر کے لائقِ ملاحظہ نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ وہ گنجہ کی نزدیکی اور سلطان بنجر کے دیوار کی شاعرہ تھی، فاضل مؤلف کا خیال ہے کہ اس کے عشقیہ اشعار عموماً غیر مذہب ہیں، لیکن انکی خیریت میں خیام کی جھلک ہے اور یہ صحیح ہے، اس کے ثبوت میں ۶ رباعیات اور دو قطعات نقل کئے گئے ہیں، تیسری شاعرہ قرۃ العین کے حالاتِ زندگی نسبتاً کچھ زیادہ تفصیل کے ساتھ ہیں، وہ بابی مذہب کی پیرو تھی، مؤلف نے اس کا ذکر ایک شاعرہ کی حیثیت سے تو کیا ہے، لیکن اُس کے تقریباً سارے اشعار کو جو اسکی طرف منسوب ہیں، مشکوک بتایا ہے، اس کانا سے اس کی شاعرانہ حیثیت قائم ہونے نہیں پاتی، اور مؤلف کی سعی مشکور ایک شورشِ بے مدعا بن کر رہ گئی ہے، چوتھی شاعرہ پروین اعتصامی طرآن میں ۱۹۱۰ء میں پیدا ہوئی، اور ۱۹۴۱ء میں عالم بقا کو سدھاری غم نے زیادہ دفا نہ کی، پھر بھی اس کی وفات کے بعد اس کا جو دیوان شائع ہوا، اس میں اس کے پانچ پانچ



اشعار میں جو مختلف اخلاقی اور معاشرتی مسائل کی ترجیحی کرتے ہیں، ایران کے بعض اہل نظر اس کی اخلاقی فطرت کو دہی درجہ دیتے ہیں، جو ابن سینا کی فطرت کا ہے، لائق مؤلف نے ان خواتین شعراء کے فارسی اشعار کے انگریزی ترجمے بھی دیئے ہیں، جن سے انگریزی دان طبقہ کو ان فارسی اشعار کی خوبیوں کے سمجھنے میں بڑی سہولت ہوگی، مؤلف کی تحریر میں اخلاق ضرور ہے لیکن اس کا انداز بیان دلنشین ہے، اصل کتاب تو ۲۴۴ صفحے میں ختم ہو گئی ہے، لیکن اس میں ۵۱ صفحے کا ضمیمہ ہے، جس میں ایران اور ہندوستان کی تقریباً سو خواتین شعراء کے مختصر حالات اور ان کی شاعری کے نمونے ہیں، اس کی ترتیب حروف تہجی کے لحاظ سے رکھی گئی ہے، اس سلسلہ میں لائق مؤلف نے نور جہان کی طرف بعض ایسے اشعار منسوب کر دیے ہیں جو اس کے نہیں ہو سکتے، مثلاً حسب ذیل اشعار اسی کا بتایا گیا ہے،

نور جہان گر بہ بصورت زن است

لیک بباطن زن شیر انگن است

بعض تذکروں میں یہ اشعار اسی کی طرف منسوب ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ اس کا کہا ہوا نہیں ہو سکتا، کسی نے اس پر یہ شعر کہ دیا ہوگا جو اس کے نام کے ساتھ مشہور ہو گیا، اسی طرح لائق مؤلف نے مالگیر کی لڑکی زیب النساء کے بہت سے اشعار نقل کئے ہیں، جن میں کوئی بھی اس کا نہیں، مولانا شبلی نے بعض تذکروں کی سند پر صرف ایک رباعی زیب النساء کی طرف منسوب کی تھی، لیکن پر ذیہر محفوظ الحق مرحوم نے معارف نمبر ۵ جلد ۱ کے ایک مقالہ میں اس کو بھی مشکوک بتایا ہے، اس نے اب یہی کہا جاسکتا ہے کہ زیب النساء شعر و شاعری کا اعلیٰ ذوق ضرور رکھتی تھی، لیکن اس کا سارا کلام ضائع ہو گیا اور اس کا کوئی شعر ہم تک نہیں پہنچ سکا، مجموعی حیثیت سے یہ کتاب قابلِ قدر اور لائقِ مطالعہ ہے،

ص ۷

جلد ۴ ماہ صفر المظفر ۱۳۷۱ مطابق ماہ نومبر ۱۹۵۱ء عدد ۵

مضامین

تذکرات

۳۴۲-۳۴۲ شاہ معین الدین احمد ندوی

## مقالات

ہندوستان کا ایک مظلوم مولوی

۳۴۲-۳۴۵ مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی

اقبال اور ولیم جیمز وارڈ

۳۴۵-۳۴۵ جناب ڈاکٹر عشرت حسن صاحب انور ایم اے

بنی ایچ ڈی لکچرار شعبہ فلسفہ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

قوت ایمانیہ و ظہور غیب

۳۴۵-۳۴۶ جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب صدر شعبہ

فلسفہ جامعہ عثمانیہ

آصفیہ اہل کا واقعہ اور اس کی تاریخ

۳۴۶-۳۴۶ جناب مولانا ابوالجلال صاحب ندوی

آل انڈیا اور ٹیل کا نفرین منقذہ لکھنؤ

۳۴۸-۳۴۸ م ۵

## تلخیص و تبصرہ

ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد کی ایک جھلک

۳۴۹-۳۴۹ "ص ۷"

## ادبیات

بیان حقیقت

۳۴۹ جناب شفیق جونپوری

آدم

۳۴۹ جناب چودھری دزیر حسن صاحب نشر ندوی

غزل

۳۴۹ جناب خان بہادر مولوی انعام الرحمن صاحب

نعمانی وحشت ردو لوی

مطبوعات جدیدہ

م ۷

۳۴۹-۳۴۹